

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas*

(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO BLANCO

1950

4^{to}. TRIMESTRE

Año V

Núm. 18

LA PLATA - BUENOS AIRES

LA ENSEÑANZA FUNDAMENTAL DE LA ENCICLICA “HUMANI GENERIS” (1)

I

1. — *Nadie ignora la íntima conexión que media entre el dogma católico y la razón.*

El contenido dogmático está constituido por un conjunto de verdades reveladas o comunicadas por Dios a los hombres. Semejantes verdades no pueden ser aprehendidas ni comprendidas por el hombre sino por su inteligencia. El dogma logra comunicarnos su sentido en conceptos y juicios, mediante los cuales lo aprehendemos y entendemos. Dios nos habla sobrenaturalmente de sus cosas divinas y de las cosas creadas según su Ciencia divina, pero en nuestro lenguaje humano; nos comunica el misterio de su Vida y de su participación en nosotros, nos pone en posesión de la Economía sobrenatural cristiana del hombre elevado, caído y redimido, no de una manera pasiva, sino haciéndola llegar e incorporar vitalmente a nuestra actividad intelectual. Desde entonces nuestros pobres conceptos humanos, que con propiedad únicamente pueden aprehender las esencias de las cosas materiales y sólo por analogía pueden alcanzar el mundo espiritual y divino, son obligados a sobrellevar significaciones de la Ciencia divina en la sobreanalogía de la fe. De todos modos, por infinitamente que tales verdades estén por encima de nuestra inteligencia, su comunicación al hombre es imposible sin la intervención y el valor de la actividad conceptual y judicativa de nuestra inteligencia, por las que tales verdades son aprehendidas y entendidas por la creatura racional.

De aquí que la Revelación y el Dogma supongan el valor de nuestra inteligencia, y su comunicación a la creatura intelectual se apoye en su capacidad de captación del ser y de sus supremos principios, por la cual penetre con seguridad y sea captada con rectitud. Dicho por la negativa: si nuestros conceptos y, en general, nuestra actividad intelectual no fuesen

(1) El texto íntegro de la encíclica *Humani Generis* puede leerse en el diario *El Pueblo* de Buenos Aires, del 27 de agosto en la revista *Criterio* de la misma ciudad, del 14 de septiembre (Nº. 1123) y en la revista *Presencia*, también de Buenos Aires, del 8 de septiembre, donde además se publica un amplio comentario.

capaces de aprehender la verdad del ser trascendente, si careciesen de valor ontológico, también la verdad del dogma por ellos aprehendida y expresada carecería de tal valor y se vería comprometida en su propio contenido. El hombre sería incapaz de recibir el mensaje divino, carecería de medios conceptuales para aprehenderlo y expresarlo sin deformación.

2. — Pero hay más. La inteligencia está en posesión natural de un conjunto de conocimientos, de juicios, con los que entra en relación con las verdades que Dios sobrenaturalmente le comunica. Incorporados a la vida de la razón, los juicios que expresan la verdad revelada no permanecen estáticos, sino que desarrollan el germen vivo de su contenido por un doble camino intelectual. Porque, en posesión suya, la razón los relaciona ya entre sí, ya con alguna otra verdad puramente racional o filosófica. De la comparación de estas proposiciones, organizadas como premisas de un raciocinio, surgen nuevas verdades a manera de conclusiones. La obra racional se incorpora de este modo vitalmente y fecundiza la verdad del dogma, organizándola y desarrollándola en su propio contenido, ya en relación con otras verdades dogmáticas, ya también a las veces en relación con verdades puramente racionales o filosóficas. Semejante incorporación de la obra racional al dogma, que organiza a éste como ciencia, constituye la Teología estrictamente tal.

3. — Finalmente, el hecho de la Revelación no suprime la obra puramente racional de la Filosofía. Al contrario. La verdad dogmática, al plantear a la Filosofía una serie de problemas estrictamente filosóficos, que jamás se hubiese planteado ésta por sí misma, de hecho amplía el ámbito de la inquisición racional, dirigiendo su mirada a problemas rigurosamente filosóficos, que la Filosofía sin embargo no hubiese considerado. Tal ha sucedido con los temas de naturaleza, persona, substancia y accidente, cantidad, etc., impuestos a la Filosofía por los misterios revelados de la Trinidad, Encarnación y Eucaristía.

Por otra parte, tanto la verdad sobrenatural o revelada como la natural o filosófica proceden de una misma fuente suprema, que es la Verdad infinita de Dios, de la que participan por dos caminos diferentes. La verdad revelada es la comunicación directa y sobrenatural de la Verdad divina. La verdad natural no es sino la Verdad o Ser divino comunicado al ser inteligente por el camino natural de la verdad o ser creado. De aquí que entre ambos saberes no pueda haber oposición y si sólo armonía y complementación. La verdad natural no puede oponerse a la verdad sobrenatural, la razón a la fe, la Filosofía a la Teología. Más aún: precisamente por esa armonía íntima del orden natural y sobrenatural, expresado por el conocimiento filosófico y teológico, el saber racional presta a la Teología im-

portantes servicios, como rigurosa Filosofía, ya refutando errores filosóficos opuestos a la verdad revelada, ya conduciendo al espíritu hasta las puertas mismas de la fe, mediante la fundamentación racional de los motivos de credibilidad o de aceptación de la verdad revelada, ya mostrando la conveniencia y armonía de las verdades reveladas con las verdades naturales, fuera del papel estrictamente teológico, a que antes nos referimos, con que sirve al dogma, organizándolo y desarrollándolo en su contenido.

4. — De todo lo cual se infiere la importancia capital que para la verdad revelada posee el valor de la inteligencia, y la misión esencial que ella desempeña para su aceptación, comprensión, organización científica y defensa del mismo; y se comprende, por eso mismo, la celosa insistencia con que la Iglesia vela y defiende los derechos de la razón y de la Filosofía contra los desbordes irracionalistas. Aunque su misión propia no es la de enseñar Filosofía, sino la de santificar y salvar las almas, sin embargo, precisamente porque para realizar este su fin específico necesita conservar incólume el depósito de la verdad revelada, confiado por Dios a su Magisterio infalible, y para conservarlo intacto y desarrollarlo y organizarlo científicamente y defenderlo de los errores contrarios necesita de la razón rectamente empleada y enriquecida con los principios verdaderos aprehendidos por ésta del ser, de ahí el vigilante celo con que ella ha defendido el valor de la inteligencia y de su obra y se ha ocupado de desarrollarla conforme a las exigencias de la verdad por los cauces de una sana Filosofía; hasta tal punto que ninguna institución haya hecho más por el cultivo de la inteligencia, aun en el terreno estrictamente humano y temporal, sobre todo en el de la Filosofía, que la Iglesia. Para ello bastaría recordar tan sólo dos instituciones suyas: el Monaquismo, a fines de la Edad Antigua, que salvó los restos de la cultura greco-latina para incorporarlos a nuestra civilización cristiana, y, en el apogeo de la Edad Media, la Universidad —la creación cultural más genuina de la Iglesia— como coronamiento de un esfuerzo secular de las escuelas monacales y catedralicias para organizar todo el saber humano de Teología, Filosofía y Ciencias en la unidad de la Sabiduría cristiana.

Fiel a sus principios y a su propia historia y consciente de su misión divina, frente a los múltiples y graves errores que envenenan la Filosofía y la cultura contemporánea, la Iglesia reanuda con renovado valor y pujanza su obra de defensa y rectificación de la inteligencia en todo el ámbito del saber, pero especialmente, como es lógico, en el de la Teología y Filosofía.

Resulta paradójicamente significativo que la Iglesia, cuya sabiduría propia es teológica y no filosófica, haya defendido y sostenido con tesón

y denuedo ejemplares el valor de la inteligencia y de la verdadera Filosofía tanto contra los excesos de ciertos teólogos, que por un afán desmedido de exaltar el saber de la Fe y de la Teología, han intentado disminuir el de la razón y de la Filosofía, como contra los ataques de los filósofos, que por los caminos del agnosticismo e irracionalismo absurdos han querido negar la eficacia de la inteligencia y de la Filosofía elaborada a la luz de las exigencias inteligibles. Sabe muy bien ella que la aniquilación o disminución del saber de la razón y de la Filosofía, lejos de contribuir a la exaltación del saber de la fe, como podría parecer a primera vista, lo despoja de su fundamento indispensable y, consiguientemente, trae aparejado consigo su total derrumbe; y que toda disminución de la verdad y de la vida auténticamente humana y de sus bienes propios, como la Filosofía y la Cultura, a la larga y lógicamente ceden en desmedro de la verdad, de la vida y de los bienes sobrenaturales. Por eso, con su Magisterio vigila cuidadosamente no sólo por la integridad de la doctrina revelada, sino también por los derechos de la inteligencia y de la sana Filosofía, como base de toda ordenación natural de una auténtica vida espiritual humana, fundamento a su vez de una ordenación sobrenatural e integral cristiana.

II

1. — La Encíclica *Humani generis*, recientemente aparecida, refirma una vez más esta actitud de la Iglesia. En su mayor parte el documento pontificio no es sino un alegato en defensa del valor de la inteligencia en su doble labor teológica y filosófica.

Reavivando la doctrina contenida en documentos eclesiásticos anteriores, especialmente en el Concilio Vaticano y en Encíclicas de los últimos Pontífices, Pío XII sale al encuentro de los errores de nuestro tiempo, que desde la Teología, la Filosofía y las Ciencias atentan contra el sagrado depósito de la doctrina revelada.

Los nuevos reformadores, buscan un "irenismo" o pacificación y unificación de los espíritus por la renuncia, parcial al menos, de la doctrina católica y de sus fundamentos racionales. "Si los tales no pretendiesen más que acomodar, con algo de renovación, la enseñanza eclesiástica y su método a las condiciones y necesidades actuales, no habría casi de qué temer; pero algunos de ellos, arrebatados por un imprudente "irenismo", parece que consideran como óbice para restablecer la unidad fraterna, lo que se funda en las mismas leyes y principios dados por Cristo y en las instituciones por El fundadas, o lo que constituye la defensa y el sostenimiento de la integridad de la fe; cayendo lo cual, se unirían, sí, todas las cosas, mas sólo en la común ruina".

El "irenismo" destructor, a que se refiere la encíclica, tanto en Teo-

logía como en Filosofía se funda en la negación o disminución del valor de la inteligencia. En Teología "lo que algunos pretenden es disminuir lo más posible el significado de los dogmas, y librarlos de la manera de hablar tradicional en la Iglesia y de los conceptos filosóficos usados por los doctores católicos, a fin de volver en la exposición de la doctrina católica a las expresiones empleadas por la Sagrada Escritura y por los Santos Padres. Esperan que así el dogma, despojado de elementos, que llaman extrínsecos a la revelación divina, se pueda comparar fructuosamente con las opiniones dogmáticas de los que están separados de la unidad de la Iglesia y que por este camino se llegue poco a poco a la asimilación del dogma católico con las opiniones de los disidentes. Reduciendo la doctrina católica a tales condiciones, creen que se abre también el camino para obtener, según lo exigen necesidades modernas, que el dogma sea formulado con las categorías de la Filosofía moderna, ya se trate del inmanentismo o del idealismo o del existencialismo o de cualquier otro sistema".

Contra tal actitud, que enviscera y se nutre en las fuentes del anti-intelectualismo y consiguiente relativismo teológico y filosófico, el Papa opone una vez más la capacidad de la inteligencia para aprehender la verdad trascendente de un modo cierto, y su consiguiente valor ontológico tanto en la obra teológica como filosófica.

El Pontífice desenmascara el relativismo dogmático, que se anida en tal actitud; el cual, so pretexto de que la verdad revelada es superior e independiente de todas las concepciones filosóficas, pretende que el dogma para su organización teológica puede valerse y deshacerse de cualquier sistema filosófico, de acuerdo a las exigencias del tiempo; implicando así a la vez un relativismo filosófico, que coloca en pie de igualdad a los diversos sistemas, como si todos ellos pudiesen ser verdaderos para su tiempo, pero precisamente porque se niega a todos ellos la posesión de una verdad absoluta. Los conceptos filosóficos sólo parcial y aproximativamente poseen la verdad. Lógicamente, aplicado a las verdades de la fe, tal relativismo filosófico se convierte en un relativismo teológico. Según estos autores, prosigue el Papa en su encíclica, "los misterios de la fe nunca se pueden significar con conceptos completamente verdaderos, mas sólo con conceptos aproximativos y que continuamente cambian, por medio de los cuales la verdad se indica, sí, en cierta manera, pero también necesariamente se desfigura. Por eso no piensan ser absurdo, sino antes creen ser del todo necesario que la Teología, según los diversos sistemas filosóficos, que en el decurso del tiempo le sirven de instrumentos, vayan substituyendo los antiguos conceptos por otros nuevos; de suerte que en maneras diversas y hasta cierto punto aún opuestas, pero, según ellos, equivalentes, haga humanas aquellas verdades divinas. [...] De lo dicho es evidente que estos

conatos no sólo llevan al relativismo dogmático, sino ya de hecho lo contienen; pues el desprecio de la doctrina tradicional y de su terminología favorece ese relativismo y lo fomenta".

Contra tal relativismo filosófico, que desconoce o disminuye el valor de la inteligencia y que, aplicado a la verdad revelada, conduce al relativismo teológico, la encíclica afirma con energía el valor absoluto de los principios y nociones fundamentales de la razón y de la Filosofía. "Las nociones y los términos, que los doctores católicos, con general aprobación, han ido componiendo durante el espacio de varios siglos, para llegar a obtener alguna inteligencia del dogma, no se fundan sin duda en cimientos tan deleznales. Se fundan realmente en principios y nociones deducidas del verdadero conocimiento de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que, por medio de la Iglesia, iluminaba, como una estrella, la mente humana. Por eso no hay que admirarse que alguna de estas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino también sancionadas por los Concilios Ecuménicos; de suerte que no es lícito apartarse de ellas".

No extraña que de tales raíces emponzoñadas por el relativismo teológico, el cual a su vez se nutre de un relativismo filosófico, surjan los frutos también envenenados a que alude el Papa al final de esta primera parte de la encíclica. "Algunos también ponen en discusión si los Angeles son personas; y si la materia difiere esencialmente del espíritu. Otros desvirtúan el concepto de gratuidad del orden sobrenatural, sosteniendo que Dios no puede crear seres inteligentes sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica. [...]. Ni faltan quienes sostienen que la doctrina de la Transubstanciación, basada como está en un concepto filosófico de substancia ya anticuado, deba ser corregida; de manera que la presencia real de Cristo en la Santísima Eucaristía se reduzca a un simbolismo, en el que las especies consagradas ya no son más que señales externas de la presencia espiritual de Cristo y de su unión íntima con los fieles, miembros suyos en el Cuerpo Místico. [...]. Algunos reducen a una vana fórmula la necesidad de pertenecer a la Iglesia verdadera para conseguir la salud eterna. Otros, finalmente, no admiten el carácter racional de la credibilidad de la fe cristiana".

Tales errores teológicos se alimentan del desprecio o relativización de la inteligencia y de su obra filosófica. De aquí que el Papa se aplique inmediatamente a la defensa de este valor absoluto de la razón y de sus primeros principios y del sistema filosófico que, con los mismos y la experiencia, ha elaborado con precisión objetiva y unidad orgánica la síntesis racional o visión cabal de la realidad, que es el Tomismo ⁽¹⁾.

(1) Al valor de esta Filosofía se ha referido nuevamente el Papa en su discurso a los participantes del Tercer Congreso Tomista Internacional, celebrado recientemente en Roma, y cuyo texto reproducimos en la sección de Textos de esta misma Revista.

2. — Desde luego que la Iglesia no pretende abolir las discusiones filosóficas sobre muchos puntos no claramente dilucidados. Lo que quiere dejar asentado es que hay principios y conclusiones filosóficas ciertas, sobre las cuales no es posible la discusión, y que el progreso y la libertad "en muchas cosas no tiene lugar, principalmente en lo que toca a los principios y a los principales asertos que poco ha hemos recordado. Aun en estas cuestiones esenciales se puede vestir a la Filosofía con más aptas y ricas vestiduras, reforzarla con más eficaces expresiones, despojarla de ciertas formas escolares menos aptas, enriquecerla con cautela con ciertos elementos del progresivo pensamiento humano; pero nunca es lícito derribarla, o contaminarla con falsos principios, o estimarla como un grande monumento, pero ya en desuso. Pues la verdad y su expresión filosófica no puede cambiar con el tiempo, principalmente cuando se trata de los principios que la mente humana conoce, por sí mismos, o de aquellos juicios que se apoyan tanto en la sabiduría de los siglos como en el consenso y fundamento de la divina Revelación. Cualquier verdad que la mente humana, buscando con rectitud, descubriere, no puede estar en contradicción con otra verdad ya alcanzada, pues Dios, Verdad suma, creó y rige la humana inteligencia, de tal modo que no opone cada día nuevas verdades a las ya adquiridas, sino que, apartados los errores que tal vez se hubieren introducido, edifica la verdad sobre la verdad, de modo tan ordenado y orgánico como aparece formada la misma naturaleza de la que se extrae la verdad. Por lo cual el cristiano, tanto filósofo como teólogo, no abraza apresurada y ligeramente cualquier novedad que en el decurso del tiempo se proponga, sino que ha de sopesarla con suma detención o someterla a justo examen, no sea que pierda la verdad ya adquirida o la corrompa, con grave peligro y detrimento de la misma fe".

En Filosofía es posible y útil la discusión, no porque sea imposible la consecución de la verdad; sino, por el contrario, porque se sabe que la verdad existe y por ella se la busca. La discusión no tiene sentido sino de medio para llegar a un fin, que es la verdad poseída con certeza. Una vez alcanzada la certeza de la verdad por la visión intelectual de la evidencia de la misma, carece de sentido y resulta imposible toda duda y discusión. En otros términos, la discusión filosófica sobre determinados puntos no se funda en un relativismo escéptico, que a priori reduce la Filosofía a una pura aproximación a la verdad; sino únicamente en el hecho de no haberse alcanzado la verdad, porque no se ha logrado su evidencia y con ella la certeza. Más aún, la discusión se apoya en la segura esperanza de lograr la verdad como meta de sus afanes y en la certeza de que la verdad existe y es alcanzable por nuestra inteligencia, al menos en sus puntos fundamentales, necesarios para el esclarecimiento y organización de la vida humana.

3. — *Y como la Filosofía de Santo Tomás es la filosofía connatural del espíritu humano, elaborada como captación inteligible del ser y de sus exigencias ontológicas, por eso tal sistema es esencialmente verdadero, y, por eso, también, en él encuentra el dogma su cuerpo conceptual en que expresarse con verdad y organizarse y sistematizarse en Ciencia teológica, y los principios con que fundamentar su credibilidad y defenderlo contra los sofismas propuestos por sistemas filosóficos equivocados. "Si bien se examina cuanto llevamos expuesto, fácilmente se comprenderá porqué la Iglesia exige que los futuros sacerdotes sean instruidos en las disciplinas filosóficas, "según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico". (C. I. C., can. 1366, 2). Puesto que con la experiencia de muchos siglos conoce perfectamente que el método y el sistema del Aquinate se distingue por su singular valor, tanto para la educación de los jóvenes como para la investigación de las más recónditas verdades, y que su doctrina suena como al unísono con la divina Revelación y es eficacísima para asegurar los fundamentos de la fe y para recoger de modo útil y seguro los frutos del sano progreso".*

Y a continuación el Pontífice se ocupa expresamente de condenar a los relativistas, que se oponen al tomismo por sustentar "erróneamente la posibilidad de una metafísica absolutamente verdadera, mientras ellos sostienen, por el contrario, que las verdades, principalmente las trascendentes, sólo pueden expresarse con doctrinas divergentes que mutuamente se complementan, aunque en sí parezcan oponerse. Por lo cual concede que la Filosofía que se enseña en nuestras escuelas, [...], puede ser apta preparación al estudio de la Teología, como se adaptó perfectamente a la Teología del Medioevo; pero creen que no es un método que corresponde a la cultura y a las necesidades modernas".

No sólo el tomismo es la Filosofía que, precisamente por ser verdadera, "suena al unísono con la divina Revelación"; sino que hay otras que son esencialmente incompatibles con la Verdad Revelada, precisamente porque son filosóficamente falsas. Entre las cuales el Papa menciona expresamente algunas, cuya compatibilidad con el dogma "ningún católico puede dudar ser del todo falsa, principalmente cuando se trata de los falsos sistemas llamados inmanentismo, o idealismo, o materialismo, ya sea histórico ya dialéctico, o también existencialismo, tanto si se defiende el ateísmo como si al menos se impugna el valor del raciocinio metafísico". No puede haber oposición entre la verdad filosófica y la teológica, siendo una misma su fuente: la Verdad divina. Si, pues, un sistema filosófico se opone a la verdad dogmática, lleva en esa misma oposición el signo de su error.

5. — *El Papa se ocupa expresamente de refutar el irracionalismo, condenado por Pío X en el modernismo y redivivo en la Filosofía contemporánea, sobre todo en el existencialismo, sin excluir el teísta, tal como lo defienden incluso algunos católicos. La Encíclica reconoce "la utilidad y la eficacia de las buenas disposiciones de toda el alma para conocer y abrazar plenamente los principios religiosos y morales; [...]. Y el Doctor Común cree que el entendimiento puede percibir de algún modo los más altos bienes pertenecientes al orden moral, tanto natural como sobrenatural, en cuanto experimenta en el ánimo cierta afectiva "connaturalidad" con esos mismos bienes, ya sea natural, ya por medio de la gracia divina; y claro aparece cuánto este conocimiento subconsciente, por así decir, ayude a las investigaciones de la razón. Pero una cosa es reconocer la fuerza de los sentimientos para ayudar a la razón a alcanzar un conocimiento más cierto y más seguro de las cosas morales, y otra lo que intentan estos novadores, esto es, atribuir a las facultades volitivas y afectivas cierto poder de intuición, y afirmar que el hombre, cuando con el discurso de la razón no puede discernir qué es lo que ha de abrazar como verdadero, acude a la voluntad, mediante la cual elige libremente entre las opiniones opuestas, con una mezcla inaceptable de conocimiento y de voluntad". Tal posición irracionalista lleva lógicamente a los más graves errores al pretender ir a la verdad cegando el único camino de acceso a ella, que es el de la razón. "Ni hay que admirarse de que con estas nuevas opiniones se ponga en peligro a dos disciplinas filosóficas que, por su misma naturaleza, están estrechamente relacionadas con la doctrina católica, a saber, la teodicea y la ética, cuyo oficio creen que no es demostrar con certeza algo acerca de Dios y de cualquier otro ser trascendente, sino más bien mostrar que lo que la fe enseña acerca de Dios personal y de sus preceptos es enteramente conforme a las necesidades de la vida y que, por lo mismo, todos deben abrazarlo para evitar la desesperación y alcanzar la salvación eterna: todo lo cual se opone abiertamente a los documentos de nuestros predecesores León XIII y Pío X y no puede conciliarse con los decretos del Concilio Vaticano".*

III

Si exceptuamos lo referente al valor divino de las Sagradas Escrituras y al modo de interpretarlas, puede decirse que todo el amplio y minucioso contenido del documento pontificio se reduce a dos puntos centrales, sobre los cuales el Papa insiste una y otra vez. El primero: defensa del valor trascendente y absoluto de la inteligencia y de sus principios y de la

obra por ella rectamente realizada en Teología y Filosofía. El Papa señala a este respecto que tal obra racional de sistematización teológica y filosófica, de acuerdo a las exigencias de la verdad del dogma y de las evidencias naturales de la experiencia y de los primeros principios, ha sido llevada a cabo y se encuentra substancialmente realizada por la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino. Con lo cual el Papa ni quiere suprimir las discusiones en puntos filosóficos no dilucidados ni asentar que la síntesis tomista no sea perfectible. (De hecho el Papa se ocupa de señalar algunos aspectos en que puede serlo, en un texto que hemos citado un poco más arriba). Afirma solamente que las grandes verdades y principios de la razón humana, orgánicamente sintetizadas en la concepción tomista, no pueden ser consideradas como verdaderas y valederas sólo para su tiempo, pero superados hoy por principios de otros sistemas; pues ello involucraría un relativismo, que niega o pone en duda toda verdad absoluta. El tomismo es esencialmente y, por eso, perennemente verdadero. Su verdad no está atada a una época o a un modo de pensar.

El segundo punto: defensa del Magisterio de la Iglesia, aun en cuestiones filosóficas y obligación de los católicos de acatarlo y someterse a él. "No habría que deplorar tales desviaciones de la verdad si aun en el campo filosófico todos mirasen con la reverencia que conviene al Magisterio de la Iglesia, al cual corresponde por divina institución no sólo custodiar e interpretar el depósito de la verdad revelada, sino también vigilar sobre las disciplinas filosóficas para que los dogmas católicos no sufran detrimento alguno de las opiniones no rectas".

Los que por la fe católica tenemos la dicha de poseer la verdad revelada sabemos lo que el Magisterio de la Iglesia significa no sólo para conservar incólume esa verdad, sino también para la investigación de la verdad filosófica o científica. El filósofo católico sabe muy bien que el Magisterio de la Iglesia —que para el incrédulo es una traba para la libertad de investigación— es realmente un impedimento para errar y un guía, que, sin inmiscuirse en la actividad y obra estrictamente racional, extrínseca pero positivamente ayuda a la inteligencia a buscar y a hallar la verdad por vía pura y rigurosamente filosófica, a encontrar la evidencia objetiva ⁽¹⁾.

A la luz de la verdad de nuestra fe cristiana, cobra todo su sentido este párrafo final de la Encíclica:

"Esfuércense con todo aliento y emulación [los Profesores] por hacer avanzar las ciencias que profesan; pero eviten también el traspasar los

(1) De la influencia negativa y positiva de la verdad revelada, y del Magisterio de la Iglesia que la trasmite infaliblemente, sobre la razón y la Filosofía, puede consultarse: O. N. DERISI, *Concepto de la Filosofía Cristiana*, 2ª. edición, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1943.

límites por Nos establecidos para salvaguardar la verdad de la fe y de la doctrina católica. A las nuevas cuestiones que la moderna cultura y el progreso del tiempo han suscitado apliquen su más diligente investigación, pero con la conveniente prudencia y cautela; y, finalmente, no crean, cediendo a un falso "irenismo", que los disidentes y los que están en el error puedan ser atraídos con buen suceso, SI LA VERDAD INTEGRAL QUE VIVE EN LA IGLESIA NO ES ENSEÑADA POR TODOS SINCERAMENTE, SIN CORRUPCION NI DISMINUCION ALGUNA".

LA DIRECCION.

OCCIDENTE Y EL PENSAMIENTO CRISTIANO

I — EL PROBLEMA DE OCCIDENTE

1. — LA NOCION DE OCCIDENTE

1. — Las palabras gobiernan nuestros pensamientos. Es menester un esfuerzo a veces difícil, para romper el encanto y sacudir la tiranía, cuando una larga tradición nos impuso un cuadro conceptual —que es propiamente un cuadro verbal—, cuya falta parece que hasta nos impediría pensar.

La palabra *Occidente* es uno de esos términos pasivamente recibidos para definir una forma de cultura y de civilización que coincidiría, de primer intento, con el área geográfica de la cuenca mediterránea por una parte y, por la otra, con el mundo greco-romano del primer siglo de nuestra era. Según este criterio, también el Oriente se halla caracterizado, a la vez, geográficamente por el Asia y culturalmente por las civilizaciones "bárbaras", es decir, exteriores al dominio marcado por el helenismo y la romanidad.

Occidente y Oriente constituyen, así, dos cómodas categorías. Quizá lo sean demasiado, y demasiado simples, también, para captar la extrema complejidad de la cultura antigua. Pero, por lo demás, no están privadas de verdad. Sin duda alguna, pueden oponerse Oriente y Occidente como dos formas distintas de civilización, pero con la condición de advertir en seguida que, ante todo, son categorías abstractas que aíslan elementos considerados como característicos, y que constituyen esencias separadas de las contingencias históricas donde se realizan y del devenir que les dió forma concreta.

No obstante, incluso desde este punto de vista, ¡cuántas dificultades se presentan cuando se lo mira de cerca! Ni el Occidente, ni el Oriente, definidos en función de la cultura greco-latina, son realidades cerradas.

¿Dónde comienza, con exactitud, el Occidente? Desde el siglo primero, a lo menos por causa del Cristianismo (y también por muchas otras influencias, especialmente por las religiones de misterios), penetra en plena Asia, al punto que, muy presto, se lo definirá menos por su fondo greco-latino que por el cristianismo que le llegó de afuera. Y antes de la propia era cristiana, pueden descubrirse en la llamada cultura occidental numerosos elementos que le aporta, a través del Asia Menor, el Oriente.

Por tanto, si a lo largo de los siglos el Occidente se definió geográficamente como Europa, no puede considerarse válida esta delimitación si no se precisa con cuidado que Europa es una península del Asia, lo cual agrega a Occidente horizontes que extienden en mucho el área territorial demasiado estrecha donde se creía encerrarlo.

2. — El Occidente, se dice, es una península de clima templado, donde colaboran armoniosamente el mar y la montaña, donde las aguas penetran hasta lo hondo de las tierras, y que, por eso, es la más adecuada para la vida humana y para el advenimiento de una gran civilización. Esta civilización occidental (es decir, europea), tiene como caracteres, se agrega, un desarrollo homogéneo, alimentado por un fondo propio, que es greco-latino; un sentimiento vivo del valor de la persona humana y de su capacidad creadora; y, en fin, el sentido profundo de la universalidad de la razón y de la unidad del género humano.

Aunque se admitan estos caracteres como auténticamente occidentales (o europeos), ha de subrayarse que los tres son, en lo esencial, o de origen oriental, o, en todo caso, asumidos por una cultura que proviene del Asia. En efecto, por un lado, el helenismo se saturó desde los orígenes de influjos asiáticos, y sería interesante saber si, en el fondo greco-latino, lo más vivo, lo que cumplió la función de fermento, no fué precisamente aquéllo que, en él, no era griego ni latino. Por otra parte, ¿dónde se originó la concepción que hace a la persona humana una especie de absoluto, portador de todos los valores de la civilización, y verdadero fin de ésta —en lugar de la Ciudad, de la Raza, de la Especie, y aún de la Humanidad, considerada como un todo colectivo? ¿Cuál es el fundamento que sostiene, en la Historia, el magnífico edificio del humanismo occidental? Si es, como no puede dudarse, el cristianismo, se está frente a un carácter de Europa y de Occidente que nos retorna al Asia, y aunque halló en los griegos y latinos voces sobremanera elocuentes, ¿cómo no ver que debe mucho más al universalismo cristiano que a las doctrinas clásicas del helenismo y la romanidad? Igualmente, si se piensa que el universalismo cristiano se prolonga, hacia atrás, en las profundidades del mundo judío, donde los profetas no hacían sino llevar al acto, con sus fogosas predicaciones, todas las potencias de universalidad latentes en el culto del Dios único, re-

sultará el Oriente, también ahora, quien marca con imborrable sello toda la cultura occidental.

3. — Dicho esto, es verdadero que existe una realidad histórica que corresponde al llamado Occidente, y que es una civilización que recibió su *forma* más manifiesta de la cultura greco-latina. No en vano los primeros siglos hablaron griego, y los textos capitales de las Escrituras cristianas y de los Padres de la Iglesia (excepto Tertuliano que, justamente, está en guardia contra el helenismo), hasta Jerónimo y Agustín, tomaron a la lengua de Platón y de Plotino sus medios de expresión. Pero el contenido, el *fondo doctrinal* de este Occidente, sus riquezas propias, están lejos de ser homogéneas, ni específicamente occidentales. El término Occidente define, en realidad, una cultura sobremanera compleja, en la que Europa y Asia colaboran estrechamente. Y lo maravilloso, frente a lo cual la admiración nunca se agota, es que los elementos dispares, y a menudo antagonistas, que comprende, se hayan fundido al correr del tiempo, con relativa rapidez, en una unidad tan armoniosa que ya no puede distinguírseles sin esfuerzo en la totalidad indivisa que constituyen.

De cualquier manera, todo intento de reducir el Cristianismo a Occidente está votado al fracaso. Geográficamente, el contrasentido sería estrepitoso, puesto que el cristianismo es de origen oriental y se hunde, mediante esa *Urkirche*, esa Iglesia de los orígenes que es del judaísmo, en las profundidades del Asia. Pero, también culturalmente, la reducción sería insostenible, ya que lo verdadero es que el cristianismo entró en Occidente con sus valores propios y como un principio de revolución —aunque, sin duda, bastante marcado por la hostilidad que encontró durante tres siglos entre los principales representantes de la cultura greco-latina.

Estas observaciones preliminares no hacen sino diseñar la idea de nuestro discurso o, si se quiere, plantean una problemática. Debemos, ahora, pasar del plano de la proposición al de la prueba. Para ello, y para evitar generalidades frecuentemente ambiguas, encararemos la llamada filosofía cristiana tal como se expresó por primera vez en un modo suficientemente sistemático: en San Agustín. Ya antes que él, y desde el comienzo, esta filosofía había ido elaborándose poco a poco, por un paciente esfuerzo de los escritores eclesiásticos. Pero sin duda alguna puede servir para caracterizar culturalmente el Occidente a partir del momento en que cristalizó en una forma que conservaría durante siglos. Porque si durante las primeras centurias la filosofía cristiana no fué más que uno de los elementos de Occidente, ese elemento tuvo en sí mismo tan grande importancia que no se corre el peligro de falsear las perspectivas si se lo considera como representativo del todo. En cuanto tal, puede ayudarnos a definir el Occidente.

2. — ORIENTE Y OCCIDENTE

4. — El pensamiento cristiano se elaboró en el ambiente occidental y, por eso mismo, incorporó a su fondo propio un gran número de datos que eran patrimonio de la cultura greco-latina. Pero estos elementos, por numerosos e importantes que fueran, no se incorporaron al pensamiento cristiano sino bajo la condición de un acuerdo tan hondo con las exigencias esenciales de la fe, que permitiera una auténtica asimilación. Los pensadores cristianos, al abreviarse largamente en la fuente mediterránea, nunca creyeron beber en un venero que les fuera del todo extraño. Simplemente, retomaron en su provecho doctrinas que, surgidas de una razón que proviene de Dios, no habían tenido como misión providencial, en lo que poseían de bueno, sino preparar el advenimiento de una filosofía conforme a la doble exigencia de la razón y de la fe. San Agustín se refirió a esta circunstancia con claridad perfecta: "En cuanto a las tesis verdaderas y compatibles con nuestra fe —escribe—, que los llamados Filósofos, sobre todo entre los platónicos, han podido enunciar, no sólo no debe temérselas y descartarlas, sino que conviene tomarlas para uso nuestro, como se quita un bien a poseedores injustos. Todas las doctrinas de los Gentiles, aparte de muchos puntos supersticiosos o grandemente erróneos, de los que hay que guardarse con gran cuidado, comportan tesis racionales y preceptos morales donde brilla la luz de la verdad. Este oro precioso, que recibieron de Dios y que ofrendan a falsas divinidades, debe serle arrebatado, para consagrarlo al servicio del verdadero Dios, como ya lo hicieron, por otra parte, Cipriano y Lactancio, Hilario y Optato" (2).

El problema que aquí se plantea consistirá, entonces, en discriminar lo que, en la filosofía cristiana, proviene de Occidente, y lo que se debe a Oriente. No se tratará, por lo demás, de entrar en un análisis detallado que sería infinito, sino solamente de precisar, en su forma y contenido, el sentido más hondo del pensamiento cristiano en el seno de Occidente, donde se elaboró y poco a poco se impuso.

II. — EL CRISTIANISMO Y OCCIDENTE

1. — LA ELABORACION DE LA FILOSOFIA CRISTIANA

1. — No se corre el riesgo de un compromiso —nos parece—, al afirmar que la filosofía cristiana, definida como un conjunto proveniente de la fe y de la razón, es ante todo cristiana. Sin embargo, eso mismo fué contrastado por historiadores más atentos al contenido material de la especulación que a su espíritu y a sus métodos. A propósito de San Agustín,

(2) Cf. SAN AGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, II, capítulo IX, nº. 60.

por ejemplo, R. Alfarić defendió hace poco la tesis de que el gran teólogo de Occidente era neoplatónico antes que cristiano ⁽³⁾.

Esta paradoja, en verdad, es difícil de sostener a poco que se repare en la formación del pensamiento cristiano. Desde sus comienzos, y hasta en los teólogos alejandrinos, tan fervientes de la cultura griega, la fe cristiana es, por decirlo así, el eje invariable en torno al cual se organizan las doctrinas. Ni San Pablo ni San Juan se cuidan de otra cosa que del misterio de Cristo Salvador, y cuando los Apologistas se dedicaron, en la segunda centuria, a mostrar que la fe cristiana puede, en muchos puntos, hallar un apoyo en los sistemas de los filósofos de la gentilidad, especialmente en Platón, su designio explícito y pregonado fué siempre subordinar todos los datos que tomaban de las especulaciones paganas a la indeclinable soberanía de la fe.

Más tarde, entre los Alejandrinos, sobre todo en Clemente y Orígenes, e incluso en San Agustín, pudo acaecer que elementos especulativos oriundos de diversas fuentes (neo-platonismo, estoicismo) pasaran al contexto de la filosofía cristiana sin haber sido plenamente asimilados por ella ⁽⁴⁾. Pero esto no deja de ser un accidente, que en nada afecta la decisión común de los escritores cristianos de centrar sus doctrinas en las exigencias de la fe. Es necesario comprender que los materiales de la expresión debían, fatalmente, oponer cierta resistencia al nuevo empleo que de ellos se hacía, y que las verdades o nociones racionales que se apropió el pensamiento cristiano entraban a veces en la construcción filosófica demasiado mezcladas con su texto original. Una tarea de asimilación, de depuración, de filtro, era menester, pero requería tiempo. Este es el sentido y la causa de los debates, a menudo tormentosos, producidos tanto en la antigüedad cristiana como en el medioevo, donde es fácil observar que, a través de muchas dificultades, es siempre el deseo de una coincidencia mayor entre los datos filosóficos y la metafísica lo que guía a los representantes del pensamiento ortodoxo.

2. — Estamos, entonces, ante un pensamiento que se definirá como "occidental", y que ha de regir toda la especulación de los siglos siguientes. Ahora bien: este pensamiento, en su esencia misma, que es cristiana, no es de origen occidental. El cristianismo viene del Asia Menor, y aporta a Occidente todo el fondo de nociones, de doctrinas, de imágenes, que hereda del

(3) Cf. R. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Agustin. I: Du Manichéisme au neo-platonisme*, París, 1918.

(4) Tuvimos ocasión de hacer esta salvedad a propósito del *De beata vita* de San Agustín. Cf. La introducción a ese trabajo, en nuestra edición de los *Diálogos filosóficos* de SAN AGUSTIN (T. I: *Contra Academicos. De Beata vita. De Ordine*, París, 1939).

judaísmo y que por su intermedio lo vinculan al Oriente entero. La importancia de este aporte exterior es tal que, a partir del siglo III, podría decirse que ya no hay pensamiento pagano original e independiente. Los movimientos religiosos y especulativos del Helenismo se orientan, desde entonces, por el cuidado de oponerse al cristianismo y de responder a las cuestiones que suscitaba por su sola existencia. Celso, Porfirio, Proclo y el emperador Juliano son testimonios, en su misma oposición, del pensamiento cristiano que combaten.

Si hay un punto firme en las discusiones a que dió lugar en los años de la pre-guerra la noción de "filosofía cristiana" es que el aporte griego, por grande que fuese (por Platón y Plotino en San Agustín y por Aristóteles en Santo Tomás), no solamente no podía proporcionar al pensamiento cristiano nociones que le eran ajenas y hasta refractarias —Dios personal, creación *ex nihilo*, Providencia personal—, sino que desde el principio entró en violento conflicto con el cristianismo, es decir, con Oriente. León Chestov no se equivocó, desde este punto de vista, al oponer Atenas y Jerusalén ⁽⁵⁾. Celso, Plotino, Porfirio, Juliano, Marco Aurelio, defienden una herencia que no les parece conciliable con los dogmas cristianos y que, de hecho, tomada en su forma original, no lo era ni podía serlo, como afirmó Tertuliano en la fórmula que retoma Chestov: "¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalén"? ¿entre la "sabiduría" y la revelación?" Lo sorprendente es que la filosofía cristiana, consciente de este conflicto a menudo irreductible, no se opusiera en bloque a todo lo proveniente de la cultura helénica; es lo que Chestov le reprocha no haber hecho, pero su censura es la de un fanático, lleva la paradoja hasta hacer de la sumisión al principio de identidad la forma misma del pecado original. Lo cierto, empero, es que el pensamiento cristiano representaba, a la vez, en tanto que *cristiano*, un aporte oriental a la cultura greco-latina, y en tanto que *filosofía o teología* —es decir, en cuanto procuraba organizarse en un sistema coherente de doctrinas—, una asimilación activa, y en buena fe, de todo lo válido que esa cultura parecía contener.

2. — EL VALOR DE LA PERSONA HUMANA

3. — Es menester, sin embargo, entrar en algunos detalles. Tomaremos como ejemplos típicos de los caracteres que sirven para definir el espíritu de Occidente, las nociones conexas del valor de la persona humana y de la universalidad.

No puede ponerse en duda que esos caracteres sellan verdaderamente

(5) Cf. L. CHESTOV, *Athenes et Jerusalem. Essai de philosophie religieuse*, versión francesa por B. de Schloetzer, París, 1938.

la filosofía cristiana que, bajo este título, sería propiamente "occidental". Si consideramos esta filosofía en su más eminente representante de la antigüedad, San Agustín, no se fuerza la nota al afirmar que, en los primeros siglos, ningún pensador, pagano o cristiano, tuvo un sentido más agudo de la dignidad de la persona humana y de la universalidad de la razón. Casi es superfluo insistir en ésto. No sólo la Edad Media, sino también toda nuestra filosofía clásica, desde Descartes a Kant y desde Fichte a Bergson o Brunschvicg, testimonian con elocuencia el extraordinario influjo de una corriente de pensamiento que arranca del platonismo agustiniano, y que proclama lo absoluto de la persona humana y la presencia del Verbo en una razón que no llega a su plenitud si no se eleva al plano de lo universal.

Pero aquí se presenta una objeción. Esta herencia del agustinismo, se dirá, es de hecho un legado de Platón y de lo griego (especialmente helenístico), y el propio Agustín lo reconoce al referirse a Plotino.

Nada más discutible que esta creencia. En efecto, por una parte, Agustín tuvo el cuidado de aclarar que, en esos dos puntos, sus fuentes no eran helénicas, y por otra parte, es evidente que a este respecto el helenismo occidental opuso al pensamiento cristiano una porfiada resistencia.

La opinión de Agustín sobre las fuentes griegas de que se sirve no puede ser puesta en tela de juicio. Muchas veces Agustín se preocupó de distinguir lo que aprobaba de lo que repelía. Es cierto que Platón tiene, a sus ojos, como a los de todos sus predecesores, especialmente alejandrinos, un prestigio incomparable. La antigüedad había admitido, incluso, que a lo largo de sus viajes Platón estuvo en contacto con el Profeta Jeremías, y Agustín hizo suya esa hipótesis en el *De Doctrina Christiana* ⁽⁶⁾. Si se retractó después ⁽⁷⁾, en nombre de una cronología más exacta, fué para notar que lo más probable era que Platón hubiese conocido, directa o indirectamente, los Libros Santos, y que en todo caso era evidente que, por un recto empleo de la razón, había llegado a conocer "las cosas invisibles de Dios por medio de las creaturas". Pero, dicho esto, es innegable que hay en Platón muchas cosas que la fe no puede aprobar: demasiada indulgencia para el politeísmo, demasiado favor para la metempsícosis, y sobre todo ignorancia, que vicia todo el sistema, del Principio primero de la luz inteligible, que es el Verbo divino. Puede decirse, no obstante, que en Platón la verdad tiene más brillo que el error.

No podría afirmarse lo mismo, subraya Agustín, de los discípulos de Platón, que en los primeros siglos de la era cristiana fueron sobre todo los Gnósticos y Plotino. Pero la gnosis es un sincretismo extravagante de

(6) Libro II, cap. XXVIII, n.º. 43.

(7) *Retractaciones*, II, cap. IV, n.º. 2.

mitología oriental, de platonismo y de cristianismo, y el pensamiento plotiniano es, en no pocos puntos esenciales, sistemática y conscientemente hostil a las creencias cristianas. En una palabra, constituye un panteísmo dogmático que por muchos títulos, y por sus mismas remisiones a Platón, aparece como la actuación de un panteísmo latente e indeciso. De hecho, el platonismo desembocó, con Plotino, en un sistema muy opuesto al espíritu griego clásico. Plotino es un bárbaro en quien pudo descubrirse, con visos de verosimilitud, la acción vivaz del orientalismo (Zoroastro), y singularmente de las doctrinas hindúes ⁽⁸⁾.

Lo indudable es que su sistematización del panteísmo bajo la forma emanatista bastaría para advertir las consecuencias que implicaba con respecto al sentido y al valor de la magia. Los sucesores de Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo, asocian curiosamente un neoplatonismo místico a las prácticas de la teurgia, de la nigromancia y del espiritismo. Finalmente, el racionalismo griego naufragaba al incorporar al derecho común de la filosofía una forma de pensamiento específicamente oriental ⁽⁹⁾. Si Agustín conserva por Plotino una benevolencia explicable por el fervor místico que recorre todo su sistema, por su sentido de lo espiritual y, por fin, por la influencia que tuvo en la conversión de Milán, donde Agustín, gracias a Plotino (aunque sin duda a un Plotino algo cristiano en el texto latino de Marius Victorinus) se zafó del maleficio maniqueo, ve muy bien, a pesar de todo, y lo declara, que Porfirio, "cuya impiedad consiguió superar la de Apuleyo" ⁽¹⁰⁾, debe considerarse como un "encarnizado enemigo" (*acerrimus inimicus*) de la fe cristiana, puesto que en él la religión —último avatar del animismo plotiniano— no es más que el arte de captar las fuerzas cósmicas, difusas en el Todo indistinto ⁽¹¹⁾.

4. — ¿Podrá encontrarse, en ese pensamiento, una reivindicación firme de la dignidad de la persona humana? Si hay un fundamento metafísico de esta dignidad esencial es seguramente la creencia en la libertad humana. Ahora bien, tal creencia nunca fué claramente afirmada en el helenismo clásico; y si el mundo helenístico, desconcertado por la ruina de la ciudad griega, puso el acento sobre la libertad interior del sabio, esta libertad que-

(8) Cf. E. BREHIER, *La philosophie de Plotin*, París, Boivin, 1928, págs. 107-133.

(9) Cf. H. DREWS, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena, 1907, pág. 132.

(10) Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 241, cap. VII.

(11) Cf. PLOTINO, *Enéadas*, IV, cap. VII, 15, lo que podríamos llamar el "espiritismo" de Plotino. E. Bréhier (*Enéadas*, IV, pág. 188) niega su autenticidad, o a lo menos, afirma que no representa sino una concesión al gusto de ciertos auditores de Plotino. Pero eso no parece discutible. Semejante "espiritismo" entra muy bien en la lógica del sistema plotiniano. Por lo demás, y con toda verosimilitud, Plotino fué iniciado en los misterios (Cf. J. COCHEZ, *Plotin et les mystères d'Iris*, en la *Rev. neo-scholastique de Philosophie*, t. XVIII, 1911, pág. 328 y sigs.).

daba lejos del libre arbitrio requerido por la dignidad humana, el cual, incluso, fué normalmente excluído por el neo-platonismo ⁽¹²⁾. Nada hay más absurdo, escribe Plotino, que hacer comparecer las almas sobre la escena del universo "atribuyéndoles la iniciativa del bien y del mal; es privar a la razón de hacer el bien, para quitarle la responsabilidad del mal" ⁽¹³⁾. No obstante, tengo consciencia de elegir entre diversos partidos. Ilusión, responde Plotino; "tu elección está dentro del orden universal; no eres un accesorio introducido fuera de tiempo en el universo: tal como eres, lo integras" ⁽¹⁴⁾. Todo es necesario, de todos los seres resulta un ser único, y es por eso que el universo es bueno.

¿Qué concepción más extraña y contraria al pensamiento cristiano que ésta, desde que el cristianismo sostiene que cada individuo recibió la carga y la responsabilidad de su propio destino?

Aquí, sin duda alguna y usando un término contemporáneo, debe decirse que el cristianismo opone a ese esencialismo macizo un decidido existencialismo, según el cual cada hombre, por el libre juego de su voluntad, ha de llevar a la existencia una esencia que no se le dió sino como materia que aguarda la forma, como un bloque que debe esculpirse. De nuevo, desde este punto de vista, el racionalismo griego, que era una filosofía de lo necesario no solamente en Aristóteles sino también en Platón (aunque con menos rigor), se muestra incompatible con la filosofía cristiana, que es por excelencia una filosofía de la libertad ⁽¹⁵⁾. El helenismo, donde el individuo se realizaba en la Ciudad, fué superado por el cristianismo, que dió al hombre consciencia de sí y le permitió devenir una subjetividad.

3. — UNIVERSALISMO Y CATOLICIDAD

5. — El punto de vista del universalismo nos conducirá a las mismas conclusiones. Ciertamente, hay un universalismo greco-latino. En la concepción griega, que Alejandro hizo suya, la ciudad forma parte de un conjunto que abarca el universo. El sueño conquistador de Alejandro y la misión que creía haber recibido, consistía en armonizar el género humano. Poco a poco, la idea que los pensadores del período helenístico se forjaron acerca del hombre fué ampliándose y, al mismo tiempo, se ensanchó la concepción de la ciudad. Los Estoicos son los testigos de esta evolución universalista cuando afirman que doquiera reine la sabiduría el sabio puede

(12) Cf. A. J. FESTUGIERE, *Liberté et civilisation chez les grecs*, París, 1947, pág. 51 y ss.

(13) Cf. PLOTINO, *Enéadas*, III, II, cap. 18 (Trad. E. Brehier, París).

(14) Cf. PLOTINO, *Enéadas*, III, III, cap. 31, 1-3.

(15) Cf. S. CHEVALIER, *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédecesseurs*, particulièrement chez Platon, París 1915, pág. 170 - 182.

hallar una patria, y que todo hombre es ciudadano de la ciudad del mundo. La Roma de los Césares dará a tales ideas una forma política al luchar por construir un imperio igual al mundo, capaz de reunir a todos los hombres bajo la soberanía de una misma ley y la unidad de un destino común.

Este vasto movimiento intelectual se vincula a lo que puede llamarse, en el mejor sentido de la palabra, el racionalismo griego. Los grandes pensadores helenos habían subrayado fuertemente, con su concepto de razón, con su lógica y su humanismo, el valor de lo universal que, haciendo abstracción de las diferencias individuales, aprehendía una realidad común, y fundaba una definición unívoca de todos los individuos comprendidos en la noción específica. Hay, afirma Platón retomando la enseñanza de Sócrates, una idea del hombre, que implica la unidad esencial de todos los humanos. Y si bien Aristóteles, por su lado, no cesa de afirmar que sólo el individuo existe, reitera al mismo tiempo el valor unificante de la idea específica. Abstractar no es mentir: hay una realidad del hombre que, indudablemente, no subsiste como tal, pero que corresponde a una naturaleza universal y se funda sobre ella.

Estas grandes doctrinas son honra del espíritu humano y uno de los cimientos de la civilización. Sería injusto disminuir su alcance. Sin embargo, no hallaron su verdadero sentido y su eficacia sino merced a la catolicidad cristiana, y la inserción en ellas de la levadura cristiana fué el principio de una transformación tan profunda que los herederos del universalismo griego no la reconocieron bajo su nuevo rostro.

Se repitió a menudo que el racionalismo de Aristóteles, por fuerte y riguroso que haya sido, no consiguió hacer entrar al esclavo en su noción de hombre. El esclavo, para él, pertenecía a la categoría de cosa o de simple instrumento. Roma, a su turno, nunca alcanzó a conferir a la noción de la Ciudad del mundo el pleno valor de universalidad que requería. Fundada sobre una idea religiosa, la ciudad se constituía antaño en torno al culto cívico. Cuando la ciudad se extendió al imperio universal, su unidad pareció exigir una religión universal, una religión y una divinidad imperiales. El culto del Emperador y su divinización no son accidentes en la evolución de la romanidad: traducen la concepción de que la *civitas* coincide adecuadamente con el dominio del culto imperial. Pero de hecho, por extensa que fuera la Ciudad, estaba lejos de reunir a todos los hombres. Separaba radicalmente al Heleno del Bárbaro, al hombre libre del esclavo. Y eso significa que la religión se vincula a un orden exterior, y que la vida moral y religiosa es función de las condiciones sociales. El esclavo y el bárbaro no tienen religión ni moral (16).

(16) Cf. A. J. FESTUGIERE, *Le monde grec au temps de N. S.*, T. II, París, 1935, págs. 17 - 23.

Algunos pensadores aislados como Epicteto, esclavo liberto, y en general los Estoicos, intentaron elevarse por encima de ese particularismo que ofendía la razón. Pero solamente la prédica cristiana consiguió dar un sentido y un contenido a las reclamaciones de universalidad. San Pablo proclama que ya no debe oponerse el griego al bárbaro, el hombre libre al esclavo, porque todos los hombres son iguales y hermanos, ya que ante Dios participan de los mismos dones espirituales, y están sometidos a un único Señor y a una sola ley, que es la ley divina ⁽¹⁷⁾. Este será el tema de la enseñanza cristiana y, como tal, chocó contra un universalismo que degeneraba, más y más, en una política de dominación mundial donde serían salvos, bajo la autoridad del César, sólo los privilegiados de una aristocracia limitada que ponía el género humano a su servicio y era la única que realmente existía.

6. — San Agustín, en su *Ciudad de Dios*, no hace sino sistematizar desde el punto de vista de la historia universal las ideas cristianas. Hay una Ciudad de Dios que no es la Ciudad antigua ("Babilonia"), y que es la única capaz de unir, aquí abajo, a los hombres. Antes del Cristianismo, las dos ciudades estuvieron mezcladas, hasta Abraham, en una suerte de caos humano. Con Abraham comienza la separación política de las dos ciudades; pero el antagonismo que opone la ciudad terrestre —cuyo apogeo llegó con el Imperio Romano— a la ciudad espiritual —que culmina con la Iglesia de Cristo—, deja lugar para una cierta unidad, resultante de un común, pero desigual, progreso hacia Cristo. La Ciudad de Dios, concretamente representada por el pueblo judío, no se limitó a esta porción de la humanidad; por el contrario, la rebasó para abarcar, en la gentilidad, a todos cuantos colaboraron en el movimiento que llevaba el mundo hacia Cristo. Con el cristianismo, la división política de las dos ciudades llega a su fin: de nuevo se mezclan, como en los comienzos de la historia. Sin embargo, la unidad del género humano ya no es la unidad confusa y caótica de los orígenes, sino la unidad ideal configurada en la Iglesia de Cristo; además, esta Iglesia no se limita, como Israel, a un pueblo, sino que abraza la totalidad del género humano, sin distinción de razas o naciones: es la patria universal de las almas que quieren realizar el reino de Dios "mientras viajan por la tierra, atrayendo a los ciudadanos de todos los países, y congregando desde todos los confines del mundo a una sociedad viajera como ellas, sin cuidarse de la diversidad de costumbres, de lengua o usos, de quienes la componen" ⁽¹⁸⁾. Distintas por sus fines, las dos ciudades deben unir sus esfuerzos para conseguir la unidad del género humano

(17) Col., III, 11.

(18) Cf. SAN AGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIX, 7.

y la soberanía de la justicia y del bien, que no puede resultar sino de un acuerdo que no confunda los dos órdenes, pero que los subordine, el uno directamente, el otro indirectamente, a los mismos fines últimos de la humanidad.

Así, San Agustín pone a plena luz la idea, ya presente en el universalismo de los profetas judíos y esencial para la revelación cristiana, de que toda la humanidad es como un solo hombre que avanza, entre pruebas y tentaciones, hacia un fin espiritual, al punto que el sentido de la historia ya no debe buscarse en el progreso de las ciencias y las artes, ni en el advenimiento de un imperio mundial, sino en la realización progresiva de esa sociedad de los espíritus, de esa Ciudad mística, donde todas las razas, todas las lenguas, todas las costumbres, todas las formas políticas, se funden en la unidad de su destino común.

Estos conceptos, familiares para el pensamiento cristiano, debían transformar el mundo. No obstante, chocaron contra el universalismo greco-latino, creado por una aristocracia (alejada, por lo demás, de toda tendencia racial) que minaba sordamente sus cimientos y limitaba gravemente, a lo menos, su eficacia. Pero, sobre todo, reemplazaron el estatismo de las concepciones romanas por la idea de un movimiento y de un progreso, guiado desde adentro por las exigencias espirituales de la humanidad. La historia se convertía en una dialéctica, en una potencia orientada y constantemente animada por un esfuerzo de civilización, por una inquietud honda, que impedía cualquier detención. Ahora bien, todo eso es cristiano y, por tanto, oriental. Y todo eso es también judío, porque en el mensaje de los grandes profetas de Israel, y aún en lo que ya estaba implícito en la religión mosaica, figura la construcción de este universalismo nuevo, tan diferente por su espíritu del conocido por el mundo greco-romano, y único capaz, en resumen, de llevar al acto —por su corrección, precisión y profundidad— todo lo que había en él de auténtico y justo.

¿Qué concluir de estas discusiones, si no que el fondo greco-latino sufrió, por causa del cristianismo, una transformación profunda —tan profunda que la cultura occidental, en adelante, se caracterizaría por lo que en ella hay de cristiano, y por consiguiente, de oriental, si es cierto que la afirmación del valor de la persona humana, de la libertad espiritual que la fundamenta, de la universalidad de la verdad y de la razón, de la historicidad de la civilización, son adquisiciones que provienen directamente del cristianismo?

Sin duda alguna, el cristianismo propone al hombre que supere al hombre —pero siempre para que consiga ser plenamente hombre, porque es verdad, como Nietzsche tanto lo repitió, que el hombre no se realiza sino sobrepujándose, y este perfeccionamiento espiritual realizó la maravilla de

estimular y promover en todas las razas y culturas, en todos los tiempos y lugares, cuanto poseían de bueno y original. La experiencia de dos milenios muestra suficientemente que las riquezas humanas que el cristianismo hace surgir —como una añadidura a la savia sobrenatural que infunde— son prácticamente ilimitadas en su inagotable diversidad.

El destino de esta Eurasia que nació de la armoniosa conjunción de Atenas, Roma y Jerusalén, será, sin duda, en lo porvenir como en lo pasado, enseñar al mundo que la grandeza humana no debe buscarse, primordialmente, en los progresos de las técnicas mecanicistas, sino en el advenimiento de ese orden espiritual que es el único capaz de realizar, por sus valores propios, es decir, por sus valores cristianos, bajo la rica gama de culturas y de pueblos, la unidad profunda del género humano.

REGIS JOLIVET

Decano de la Facultad de Filosofía
de la Universidad Católica de Lyon.

Versión del francés por

ALMA NOVELLA MARANI
de la Universidad Nacional de La Plata

SEMIOLOGIA DE LAS CIENCIAS ESPECULATIVAS

Semiología viene de "semeion", signo. Es el estudio de los signos o síntomas que presenta un organismo enfermo y que guían al médico en el diagnóstico de la enfermedad.

Ciencias especulativas llamamos a aquellas que no poseen un contenido empírico. Reciben el nombre de ciencias morales o ciencias del espíritu. Se clasifica con este nombre escribe Liard, todo lo que no es ni matemática ni física. (1). El positivismo y mecanismo naturalista negaron a estas ciencias autenticidad. Ciencia era lo experimental. Posteriormente, vista la irreductibilidad de los fenómenos de la vida espiritual a la mecánica, en todas sus manifestaciones, se les ha debido otorgar personería propia. Teología, metafísica, lógica, ética, derecho, sociología, psicología, pedagogía, etc. constituyen ahora las llamadas ciencias culturales, espirituales o morales.

Un examen constitucional de estas ciencias, cuando analizamos su estructura científica, nos presenta en sus fundamentos el problema epistemológico. Tenemos la misma cuestión epistemológica en metafísica, en psicología, en ética, etc. Una verdadera intoxicación epistemológica. Tropezamos en efecto con los términos irreductibles de un problema, que persiste indefinidamente como problema, anulando el valor objetivo-real, de aquellos fundamentos. El problema del conocimiento se presenta así, como un monstruo que todo lo devora y que todo lo anula, que todo lo reduce a una exasperante nihilidad.

Se niega el valor objetivo de la especulación racional. En esto se dan la mano Bergson, Husserl, Heidegger, Dilthey, Scheler, etc., etc., pero, todos utilizan el razonamiento; por lo mismo no se explica esa subestimación. Negar un problema no es resolverlo; la razón puede ser negada; pero el problema del valor objetivo del conocimiento permanece, y mientras permanece anula todo el valor que puedan tener las disciplinas científicas mencionadas.

(1) Lógica, pág. 424.

¿Que grado de certeza pueden tener las ciencias especulativas? ¿Pueden probar apodícticamente? ¿Pueden aspirar a fundamentos absolutos y necesarios, o deben conformarse con bases relativas, cambiantes y movedizas? ¿Deben resignarse al fenómeno de valoraciones subjetivas sobre un fondo oscuro de misterio, inalcanzable para la inteligencia? ¿Es posible que la vida del hombre sea una trama de fútiles convencionalismos sin razón de ser, seria y atendible? ¿es posible condenar el hombre a un verbalismo sin objeto y sin fin? Concretando; nuestro problema es preguntarnos porqué la especulación ha llegado a estos términos lamentables, a este callejón sin salida de un discurrir sin objeto, vano, estéril y sin fin.

El problema de las ciencias especulativas es que tienen que optar: o por el realismo o por el nominalismo. O bien dar un fundamento real a sus juicios universales y necesarios, o bien reducirse a un puro conceptualismo. En su estado actual, tal como se presentan en la filosofía moderna: metafísica, sociología, derecho, pedagogía y hasta la psicología, no prueban apodícticamente. Se les llama equívocamente ciencias del espíritu o morales. Como carácter común tienen el de *no probar*, más el de referir sus contenidos conceptuales a una época o a un círculo cultural determinado.

Son conocidos los esfuerzos de Rickert, Dilthey y toda la escuela de Baden por una fundamentación de las ciencias del espíritu. Son conocidas las páginas de la Introducción a las Ciencias del Espíritu, en las que se describe el fenómeno de estas ciencias que "han crecido en la práctica misma de la vida y desarrollado por las exigencias de la formación profesional" (2). La verdadera base filosófica de estas ciencias consiste en la relación de dependencia en que se hallan las verdades y la relación histórica de sucesión en que se presentan (3). En el marco del mundo histórico, "bastante parecido al mar", se dan los hechos persistentes contenidos parciales de interacciones psicofísicas, tales como las religiones, estados, artes, etc. (4).

No vamos a abundar en citas para no pecar de pesados; el pensamiento de Dilthey ya es suficientemente conocido. Sin embargo, estas ciencias del espíritu plantean un problema, que el padre del historicismo propone como el problema de la capacidad del hombre para conocerse a sí mismo, y a la sociedad y a la historia creada por él (5). Según Dilthey y en general según las ciencias del espíritu el objeto del entendimiento es lo concreto histórico, individual. Max Scheler tampoco ha podido eludir la corriente historicista. Da como una verdad inconcusa el hecho fundamental de la naturale-

(2) Introducción a las Ciencias del Espíritu, pág. 30.

(3) Ibid., pág. 33.

(4) Ibid., pág. 34.

(5) Ibid., pág. 38.

za social de todo saber; de toda conservación y transmisión de un saber; de toda ampliación y promoción metódica al saber ⁽⁶⁾.

Todo saber se forma en el seno de una comunidad histórica; y en cuanto saber es una forma histórica, nacida como parte de una sociología cultural. Cultural se toma en un sentido amplísimo y equívoco, para dar cabida a todo lo que es contenido o manifestación de la vida humana. Lo cultural abarca religión, filosofía, arte, derecho, etc. La sociología cultural estudia así, no hechos individuales sino tipos-reglas, y donde es posible leyes ⁽⁷⁾. Debe estudiar estos tipos y reglas en todo el contenido objetivo y subjetivo de la vida humana, pero desde un punto de vista descriptivo. Estos contenidos que se despliegan en el correr de la existencia humana, sólo tienen un valor contingente, y relativo al momento de su aparición histórica. No existe, por consiguiente, ni lo bueno, ni lo malo, ni la verdad, ni el error, ni lo noble, ni lo abyecto. Todas las escalas de valores, se identifican, en su carácter fundamental de realizaciones históricas, donde el todo se mide en una categoría única de temporalidad. El error y la verdad, el bien y el mal, no poseen un valor humano a-histórico. Valen solamente por su presencia temporal, en una fracción de la vida histórica. Scheler, como Cassirer y Dilthey llama a la razón humana y a la idea de una naturaleza humana, "ídolo de la época de la Ilustración" ⁽⁸⁾. Igualmente el origen monofilético del hombre es una concepción nacida en el humanismo que la tomó a su vez de la Iglesia (ib.). Asombra como Scheler y Cassirer se hayan satisfecho con una estructura esencialmente contingente y relativista del saber. Dilthey mismo no se satisface y toda su vasta obra es un incesante interrogar a la historia por lo necesario y absoluto. Metafísica, derecho, teología, sociología, etc., todo es historia; aparición *ex abrupto* de normas, costumbres, ideas, cultos, sin más valor que la de ser una realidad histórica. Tales son las consecuencias de una estructura sociológica del saber. La realidad humana reaparece en los panoramas cambiantes de la Historia como irrupción de lo individual y lo insólito, aparición fortuita, sin razón suficiente de ser. Para adquirir una unidad estructural del saber, de valor objetivo y universal, el hombre no cuenta más que con lo histórico. Los valores universales poseen su universalidad, sólo por la función objetivadora de la conciencia que les da categorías de tales.

¿Podemos contentarnos, pregunta Cassirer, con enumerar en una forma puramente empírica los diferentes impulsos que encontramos en la naturaleza humana? ⁽⁹⁾. ¿Quién podrá reducir a unidad la anarquía de concepciones

(6) Sociología del Saber, pág. 9.

(7) Ibid., pág. 10.

(8) Ibid., pág. 19.

(9) Antropología Filosófica, pág. 43.

diversas, paralelas y opuestas sobre la cultura y el hombre? Si la metafísica es una estructura conceptual y sociológica, si la filosofía es una función descriptiva de fenómenos históricos, no podemos contar para ellas ningún valor absoluto. Idéntico es el problema para la Teología, derecho, ética, pedagogía, etc. Todas estas ciencias desaparecen, ya que nada podemos de ellas afirmar ni negar.

El problema actual de las ciencias especulativas es que han desaparecido como ciencias. Al no poder afirmarse en principios universales y necesariamente válidos, no tienen más remedio que precipitarse en el vacío de contingencias fortuitas sin razón de ser.

Se ha hablado de una recuperación del hombre y de los valores humanos por la inteligencia. Efectivamente, el hombre moderno debe empezar por restaurar los instrumentos del saber. El hombre moderno se mueve entre los objetos de conocimiento, sin capacidad para verlos y llegar a una inteligencia cabal de los mismos. Tenemos problema epistemológico en todas las disciplinas especulativas. Esto es una prueba de lo que acabamos de decir. El examen profundizado de cualquier problema ético, sociológico, psicológico, etc. termina en un nudo gnoseológico, donde el estudioso no sabe si conoce algo, qué conoce, si puede distinguir la verdad del error. Prejuicios inveterados, devoción a Kant, salvar algunas hipótesis idealistas, terror al realismo, obran sobre la conciencia científica de nuestra época, amordazando los espíritus y limitando las posibilidades de una enérgica revisión de valores consagrados por la rutina y la imitación. Por eso, el problema de las ciencias especulativas debe plantearse como es: si sus postulados son históricos, contingentes y relativos, no se puede probar su valor como ciencias; son meras opiniones. Si tienen un fundamento absoluto y necesario entonces adquieren un valor humano real y vale la pena ocuparse de ellas.

3. — Es indispensable un reconocimiento de los procesos de especulación. No es suficiente referir todo a la historia y decir que ese es el planteo "actual", y que lo otro "ha sido superado". Tanto lo actual como lo antiguo deben ser objeto de investigación crítica, y cuidar que la imaginación no cause interferencias en la tarea científica.

Examinando los procesos especulativos, encontramos que hay un procedimiento directo que consiste en sacar consecuencias de premisas establecidas; o bien un procedimiento reflejo que consiste en la valoración crítica de aquellos procesos especulativos dados históricamente.

Por el primer procedimiento se han ensayado multitud de planteos: aceptación de ciertas premisas, y un proceso deductivo a partir de ellas. En el cartesianismo, por ejemplo, tenemos la aceptación lisa y llana de las premisas gnoseológicas del nominalismo. Lo singular como objeto del entendi-

miento, lo universal "flatus vocis", identificación de realidad y contingencia, son premisas que Descartes recoge de la metafísica nominalista, y que las encontramos en todas las formas históricas del pensamiento occidental en los últimos siglos.

Sin embargo los sistemas especulativos pueden ser considerados también como hechos históricos obedientes a razones también históricas. Para la actividad especulativa no basta deducir de las últimas premisas dadas. Por ejemplo, si deduzco del wolfismo el *a priori*, si deduzco de la fenomenología el existencialismo, si de la axiología deduzco un nuevo positivismo jurídico, etc. Es necesario determinar en que condiciones históricas han aparecido los problemas. Si son un adelanto sobre lo anterior, o si son consecuencia de un error inicial que repercute en el planteo de los mismos.

En la estructura noética de los sistemas especulativos existentes en nuestro tiempo es notable una insuficiencia radical: toda la labor especulativa se encuentra entorpecida por el problema gnoseológico; las ciencias especulativas no son posibles como tales; el problema del conocimiento sigue siendo problema; urge pues, una verdadera semiología de la totalidad del saber especulativo.

El problema no es nuevo. Es el problema de Descartes, de Kant, de Fichte, etc. y, últimamente, de Brentano, Husserl, Windelband, Rickert, Dilthey; en otro sentido también el de Kierkegaard, Heidegger, Schiller y el pragmatismo, Vaihinger y la filosofía del "como si", el irracionalismo en todas sus formas, neo-positivismo, neo-realismo, empiriocriticismo, etc., etc. Todas las formas del pensamiento actual, en las ciencias y en los sistemas, como tales, adolecen de la misma insuficiencia noética por los términos irreductibles del problema del conocimiento ⁽¹⁰⁾.

(10) El problema fué propuesto explícitamente por Kant: cómo es posible la metafísica; cómo es posible la ciencia natural; cómo son posibles las matemáticas puras. El problema es, para Kant, el problema gnoseológico de la posibilidad o imposibilidad del conocimiento intelectual universal y necesario y además objetivo. Según la crítica de la Razón Pura, el concepto universal es *a priori*; equivale a decir, anterior a toda experiencia objetiva o del objeto. La dificultad para el conocimiento, está, según Kant, en la estricta universalidad del juicio *a priori*, irreductible a la experiencia.

El filósofo de Königsberg vió perfectamente el problema que había planteado el nominalismo, y que él cree el problema de la filosofía. Esa posición de la cuestión —repetimos— se mantiene hasta ahora. En el Congreso de Filosofía de la Sorbona, en París (1921), véase: *Archives de Philosophie*, vol. VI, c. 4, con asistencia de Brunschvicg, Le Roy, Schiller, M. Cresson, Alliot, etc., el debate se entabla entre idealistas y pragmatistas sobre: "Qué es la verdad". La noción tradicional de verdad resulta ininteligible para esa asamblea de sabios olvidados del problema de los universales: si toda realidad es contingencia, no puede haber un fundamento real para el juicio universal. La ciencia es entonces imposible.

Dentro de este mismo planteo Robert Fogelin escribe: "la filosofía y la ciencia conservarán siempre un modo de ser (uno portée) esencialmente diferente, pues sus ambiciones son distintas. La una alcanza las esencias, la otra los fenómenos" (*Note sur une suite de rapports entre la science et la philosophie*, pág. 160, Bruxelles, 1932). Según B. Russell la

4. — El estado actual del conocimiento y ciencias especulativas tiene su raíz en las premisas del nominalismo. Decimos que la persistencia de las premisas gnoseológicas del nominalismo, en todas las formas del pensamiento moderno, son la causa que explican la persistencia de un problema que subsiste por atavismo y aferramiento a ciertos esquemas. En estos últimos tiempos se ha estudiado lo suficiente toda la época que va desde la decadencia de la escolástica hasta Descartes y toda la evolución del pensamiento posterior, como para formular un juicio que no sea prematuro. Los estudios histórico-especulativos de Gilson, Jolivet, Maréchal, sobre la génesis de lo que llamamos pensamiento moderno, nos abren el camino para una visión no simplista del problema del conocimiento y una valoración real del estado actual de las ciencias especulativas. Visión simplista es aferrarse a encontrar en Descartes o en Kant un punto de partida, cuando la historia nos enseña que son dos soluciones incompletas al mismo problema, y que hay que conocer primero su planteo exacto para poder reunir los elementos de juicio necesarios. La solución que sugieren estos estudios a que hacemos referencia es que todo nuestro pensamiento moderno, relativista, voluntarista, evolucionista, fenomenológico, existencialista, significa un esfuerzo a la vez titánico y estéril que no resuelve el problema del saber, por ser desarrollo y consecuencia de las premisas del nominalismo.

Aunque la conclusión parezca un poco atrevida, podemos decir sin ambages que la metafísica occidental no realista, ha tomado las formas más diversas, pero todas estériles, por no salir del camino trazado por Guillermo de Ockam (1280-1347). Si las ciencias especulativas no pueden fundarse en algo apodíctico y necesario; si no pueden constituirse como ciencias; si no pueden distinguir lo verdadero de lo falso; si el saber ha sido reemplazado por el fichero y el diccionario; si no tenemos para el saber un fundamento real; si hemos degenerado en el conceptualismo, es porque mantenemos en pie los supuestos gnoseológicos de la escolástica decadente, del nominalismo. Resulta paradójal, que la filosofía que cree haber superado la escolástica, se aferre a mantener las premisas de la escolástica decadente.

5. — Ockam es el iniciador de la decadencia de la escolástica y el primer nominalista. Jolivet ⁽¹¹⁾ y Maréchal ⁽¹²⁾ han mostrado la importancia

ciencia se refiere a la experiencia; la filosofía es "lógica", pertenece a una esfera de razón. (Cfr. *Méthode Scientifique en Philosophie*, 1929 y *Principios de la Filosofía*, pág. 16). Jacques Paliard define la ciencia como una reflexión de la potencia del hombre sobre la naturaleza. (*Le Théorème de la Connaissance*, pág. 51). Confirma esto lo que decimos: supuesta la gnoseología nominalista, la ciencia especulativa es imposible; sólo es posible un conocimiento empírico y descriptivo.

(11) REGIS JOLIVET, *Les Sources de l'Idéalisme*.

(12) MARECHAL, *Le Point de départ de la Métaphysique*.

de Ockam en la evolución posterior del pensamiento filosófico. Ockam y no Descartes es el padre del pensamiento moderno. Si por paternidad se entiende las premisas que lo inspiran, la paternidad pertenece a Ockam: negación de los universales; juicio universal sin objeto, sin nada *in re* que corresponda al mismo; identificación de contingencia y realidad; disociación entre el pensamiento conceptual e intuitivo; negación del valor de la deducción y demostración, a base de los juicios universales, que no tienen ya razón de ser.

Es un error creer que Descartes superó al nominalismo, o que solucionó sus problemas. Los estudios históricos han probado cómo Descartes significa un primer intento de solución a esos problemas que había planteado el nominalismo. El problema cartesiano no es el problema de la filosofía, sino el problema del nominalismo. Y Descartes fracasa en su intento porque comete el error de presuponer la certeza de las conclusiones nominalistas. Descartes no ha examinado el nominalismo; ha deducido *desde* el nominalismo. El cartesianismo es un nominalismo hipertrofiado, donde están implícitos todos los monstruos del conceptualismo moderno.

En "Las Fuentes del Idealismo" Régis Jolivet ha mostrado la importancia de Ockam en la evolución posterior del pensamiento filosófico. Nuestra encuesta sobre la objetividad del conocimiento debe tener en cuenta que Ockam da el golpe fatal al pensamiento especulativo con la negación de los universales. Ya en el medioevo Roscelin había negado los universales, pero sin mayores consecuencias. Ahora esa negación se verifica en una atmósfera saturada de conceptualismo, como es el Oxford del siglo XIV. El punto esencial es la negación de los universales: Objeto del entendimiento es lo singular; la evolución dialéctica de estas premisas debía traer la disociación entre el orden conceptual y el orden real, disociación que queda sancionada como un hecho definitivo por toda la evolución posterior de la filosofía, por las vías del subjetivismo, idealismo y empirismo.

Ockam afirma que los universales son meras palabras; que al *universale in significando* no corresponde una naturaleza universal (*universal in essendo*), sino una mera colección de singulares. Los universales, dice, son proposiciones, y no existen fuera del alma; la ciencia es sólo de proposiciones; lo real es sólo singular y contingente ⁽¹³⁾.

Negado así todo contenido objetivo y real al concepto y juicio universales, no es posible eludir el conceptualismo, ni es posible asignar un valor real a los primeros principios de razón. En y por el nominalismo la mente comienza a moverse en un plano de intencionalidad lógica, del ser de razón, pero sin tocar al ser real. Aquí tenemos, en síntesis, todo el drama del pensamiento moderno.

(13) "Scientia est de rebus singularibus". Texto citado en *Les Sources de l'idéalisme*, de REGIS JOLIVET, y en D. T. C. a. Ockam.

Los universales son proposiciones y no existen fuera del alma. La ciencia es sólo de proposiciones universales y necesarias; que no pueden representar lo real que es contingente. La ciencia especulativa no es posible. "Scientia quaelibet est tantum de propositionibus, tanquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur" (14). De aquí nace el innatismo cartesiano, el conocimiento *a priori*, el principio de la inmanencia, la disociación entre el ser real y ser de razón, la referencia genética de las esencias objetivas a la intencionalidad de la conciencia y su divorcio con el mundo real, empirismo, historicismo, etc.

De lo que acabamos de decir caben: a) una demostración histórica, examinando la estructura de los sistemas especulativos hasta el presente; b) una demostración racional, en que aparecen las lógicas secuelas del nominalismo. El primer camino es más largo; el segundo más corto y no menos evidente.

En síntesis, vamos a probar lo siguiente:

a) El problema del conocimiento es insoluble mientras no se restaure el universal *in essendo*, para que el juicio universal y necesario sea posible y tenga valor gnoseológico y científico.

b) Que las ciencias especulativas no serán posibles jamás, mientras se mantengan las premisas del nominalismo.

c) Manteniendo las premisas del nominalismo sólo es posible una predicación accidental, histórica, de individualidades contingentes.

d) Que sólo es posible el conocimiento de lo individual, de la individualidad empírica en cuanto tal; conocimiento descriptivo, fenoménico, opinativo, disyuntivo, sin ninguna posibilidad de integrarse en una unidad de saber.

Tales son (y lo han sido históricamente) las consecuencias del nominalismo. La raíz dialéctica e histórica de la intoxicación gnoseológica que padecen las ciencias especulativas, desde que el nominalismo se transformó en "la filosofía" a secas.

Expliquemos cada una de las cuatro proposiciones:

a) El problema del conocimiento es insoluble mientras no se restaure el universal *in essendo*, para que el juicio universal y necesario sea posible y tenga valor gnoseológico y científico.

El universal es un modo de ser común esencial en que convienen varios singulares.

El juicio universal y necesario es posible por ese modo de ser común en que convienen los singulares.

Es así que, no existe (según el nominalismo) ese modo de ser común esencial, luego no hay juicio universal que sea posible.

(14) In Sent., I, d. 2, q. 4.

Explicación. Hemos puesto el argumento en forma sintética para que aparezca con mayor claridad. Toca explicarlo. Los escolásticos definen el universal *in essendo* o metafísico: *aptum inesse pluribus*. *Unum*, se refiere a una naturaleza, a alguna propiedad esencial que es una en sí: ¿Por qué ese uno no es singular? Por su capacidad para estar, o comunicarse, en una pluralidad de singulares. El universal debe estar en los singulares no virtualmente o subjetivamente, sino por verdadera identidad.

El realismo exagerado de Platón puso los universales, el mundo de las ideas platónicas, existiendo por sí mismos. En el realismo de Santo Tomás, dicha estructura universal existe verdaderamente como tal, pero en los singulares, y no fuera de ellos. Como ejemplo clásico de universal se pone generalmente la naturaleza humana existente en Juan, Pedro, José, en todos los hombres. Es algo común que existe en todos ellos.

B. Russell llama universal a toda idea abstracta. Pero una idea abstracta puede referirse a predicados accidentales (por ej. la blancura). Para el universal se requiere una cualidad o modalidad específica, capaz de comunicarse a todos los individuos de la especie.

Tres condiciones debe reunir lo universal: a) *unidad* de naturaleza; que sea una naturaleza común. Aunque en sí individua, no suceptible de individuación numérica. Individuada numéricamente, no podría ser universal, ni comunicarse en diferentes supósitos; b) *aptitud* para existir en los singulares. Si es una naturaleza específica debe ser apta para existir o comunicarse, como dicen los escolásticos, en los individuos que justamente por ella pertenecen a esa especie y no a otra; c) *pluralidad* de los singulares.

Los singulares o individuos convienen en aquella naturaleza universal, poseyéndola. Ella es idéntica en todos ellos. Necesariamente, esa naturaleza existe en todos ellos, porque todos deben tener la misma estructura esencial. Decimos entonces que es comunicada universalmente en la totalidad de los individuos. Esas condiciones del universal *in essendo* — naturaleza real existente universal y necesariamente en todos los singulares — es el fundamento de la posibilidad y valor del juicio universal.

Distinguen los escolásticos —según se distinguen la cosa significada del modo de significar— el universal metafísico *in essendo*, del universal lógico, *in praedicando*.

El primero es la misma naturaleza que es universal, existente en los singulares; el segundo es la atribución lógica de universalidad, hecha al universal metafísico.

El universal metafísico es el fundamento del universal lógico, de toda posibilidad de predicación universal, el fundamento de toda posibilidad de concepto y juicio universales.

El universal metafísico no se distingue del lógico *re a re*, sino en cuanto el uno es la cosa significada, y el otro expresa la intención segunda significante. Juan de Santo Tomás dice con razón que lo universal materialmente es el ser. Significa una identidad, lo que es (*to on*). El proceso de identificación comienza en la aprehensión confusa de algo que es; tenemos ya el ser; las naturalezas que existen en la realidad predicamental se canalizan y ordenan por así decir en modos de ser cada vez más diferenciados y concretos; los géneros son una primera coartación del ser a un modo determinado; las especies son otros modos más determinados; las especies son las que constituyen la esencia o naturaleza específica de las cosas. Una vez constituido el ser específicamente, recién se distribuye numéricamente en los singulares. El universal metafísico llega así a los singulares coartado y modificado por los predicados accidentales y condiciones individuantes del supósito, pero no desaparece. Por eso toda realidad no es sólo contingencia, sino también existe *in rerum natura*, lo universal. Por lo dicho podemos concluir con Juan de S. Tomás: a los conceptos o términos universales corresponde verdaderamente una naturaleza universal ⁽¹⁵⁾.

El entendimiento conoce lo universal por la abstracción. La abstracción no implica ninguna falsedad o error por parte del entendimiento. Así como no se da falsedad en la vista porque no percibe más que el color de la manzana — el ejemplo es del mismo teólogo — no se da engaño en el entendimiento porque aprehende lo universal en lo singular. *In re* el color y el sabor están unidos en el mismo objeto; los separamos en el conocimiento; y la aprehensión del color, no es la del sabor, y viceversa. Del mismo modo, "hombre" es aprehendido por el entendimiento sin lo singular que hay en los individuos concretos; *in re*, sin embargo, no se da lo universal sin lo singular.

Tenemos en las cosas un *modus essendi* que no es el *modus cognoscendi*. Lo que veo y toco es lo concreto, el supósito singular, pero por la abstracción percibo la esencia universal, aunque contrahída a un modo de ser particular por aquellas condiciones individuantes.

Al abstraer una naturaleza, despojada de todo lo individual y singularidad numérica, hemos adquirido el fundamento real para estructurar el juicio universal. Tenemos el juicio metafísicamente posible, y con un contenido válido y real. Es este el juicio que puede entrar con valor y autoridad en las ciencias. Un juicio *a priori*, o asentado en ideas innatas, carece absolutamente de valor.

En el nominalismo, negado el universal *in essendo*, el juicio carece absolutamente de todo fundamento real. Si el objeto del entendimiento es lo con-

(15) *Ars lógica*, pág. 316.

tingente y singular, el único juicio posible es el juicio existencial, empírico, que me identifica eso singular; no es posible ni se justifica de ningún modo el juicio universal. El gran problema gnoseológico (en Kant aparece evidentemente) ha sido siempre encontrar razón de ser y adaptación a lo real, al juicio universal y necesario.

Al negar el universal metafísico, negando una estructura esencial común en los singulares, el juicio universal queda reducido a ser algo meramente de razón. Por eso concluimos, no hay juicio universal que sea posible, o que tenga valor.

b) *Las ciencias especulativas no serán posibles jamás mientras se mantengan las premisas del nominalismo.*

Llamamos ciencia a todo saber especulativo fundado en la experiencia y estructurado sobre la base de una demostración rigurosa. El silogismo demostrativo tiene por efecto la ciencia. La ciencia es efecto de la demostración. La ciencia, dice Aristóteles y Santo Tomás, es conocimiento causal; principalmente la causa formal, aquello específico, que universal y necesariamente constituye la cosa, en su estructura esencial.

Materia de la ciencia, no la constituye pues lo contingente, individual y relativo. Materia de la ciencia es lo necesario. Como hemos visto, lo necesario *in essendo* o estructural es lo único que puede fundamentar las proposiciones universales y necesarias que requiere la ciencia.

Para ser breves pongamos el argumento en forma:

La ciencia es de proposiciones universales y necesarias;

tales proposiciones no son posibles:

luego, en un planteo nominalista, la ciencia no es posible.

La mayor es concedida por todos. Descartes, Kant, hasta Husserl y aun Dilthey conceden que la ciencia sea de proposiciones universales y necesarias. Las ciencias de la naturaleza son respetadas como tales, porque se cuenta con la necesidad relativa de las leyes físicas.

Según Cassirer y Max Scheler esta concepción del saber supone la estructura unitaria de la naturaleza humana "debido a los presupuestos metafísicos de la Ilustración". Scheler afirma que la metafísica está esencialmente vinculada al círculo de cultura y al genio nacional ⁽¹⁶⁾.

Scheler parte del falso supuesto que la metafísica es un saber sintético-apriorístico, a partir de la idea del mundo. A través de Kant, y quizás sin sospecharlo siquiera, Scheler edifica sobre las premisas del nominalismo; negación del universal entitativo, *in essendo*, y lo singular objeto del entendimiento. Con tales premisas la ciencia se vuelve *opinión*; un saber de lo con-

(16) Sociología del Saber, pág. 92.

tingente; de las contingencias naturales (empirismo), o de las contingencias históricas, hechos culturales, estéticos, religiosos, (historicismo).

El "presupuesto de la Ilustración" viene desde Aristóteles y, más aún, desde los viejos Parménides y Heráclito. Desde todos los tiempos se reserva el nombre de ciencia para todo conocimiento universal y necesario; si a otra cosa se la quiere llamar ciencia, habrá que inventar otro nombre para designar aquel conocimiento apodíctico y absoluto. Pero no es necesario; basta la nomenclatura tradicional: ciencia, conocimiento necesario y universal; opinión, el relativo y contingente. Una cosa es que la ciencia no exista, otra que los filósofos no puedan probar su existencia. Las escuelas relativistas e historicista con una especie de resignación metafísica pero pseudo-científica acuden a los círculos culturales, los tipos de concepción del mundo. Dejan empero el problema en pie: si el concepto y el juicio universales tienen valor en función de un círculo cultural, no valen nada, su valor es nulo.

Estas soluciones a medias, se mantienen generalmente por razones extra-científicas, como ser, un estilo brillante que excita la imaginación, etc., etc.

Cómo el universal *in essendo* hace posible la ciencia. Ya lo hemos dicho.

Pongamos ejemplos. Tenemos las proposiciones:

El hombre debe dar a cada uno lo suyo.

El hombre es blanco.

El hombre debe hacer el bien y evitar el mal.

El hombre es argentino.

Las proposiciones primera y tercera, pertenecen al hombre en sí, independiente de todo círculo de cultura o razón étnica. En cambio las segunda y cuarta, no corresponden al hombre en sí, sino que afectan a lo individual de algunos, y no a otros. Las primeras representan un universal *in essendo*; son proposiciones universales, que corresponden a una cosa significada también universal. Se refieren a una exigencia connatural a la esencia del hombre, no a accidentes relativos a un modo de ser histórico, dependiente de la cultura. Por eso, sobre esas proposiciones, es capaz de fundarse una ciencia; un saber apodíctico y universal. No ocurre lo mismo con las otras. Si son posibles una ciencia ética, o una ciencia jurídica, no son posibles ciencias de la blancura o de la condición de argentino.

Luego, en un planteo nominalista — como el que comentamos — es imposible la ciencia, y más aun, no es posible saber con certeza cuándo podremos intentar un conocimiento científico. No podemos explicar porqué vamos a intentar una ciencia ética y no vamos intentar una ciencia de multitud de accidentes circunstanciales que dependen de otras circunstancias igualmente contingentes.

La posibilidad de la ciencia depende de dos cosas: materia y forma. La forma es el silogismo demostrativo; la materia lo universal y necesario. Huelga decir que el silogismo es demostrativo y apodíctico porque la materia es universal. Cayetano en su comentario al Isagoge de Porfirio vió la importancia de los universales para la "definición, división y demostración"; en síntesis, para una plena inteligencia científica de lo real. Una ciencia del hombre es posible, si puedo decir algo que necesariamente corresponde a la naturaleza humana. Aquello necesario debe referirse a los predicados esenciales de la naturaleza humana; de lo contrario tengo una descripción de singulares, pero no una interpretación inteligible; *individuum est inefabile*.

A *posteriori* también probamos nuestro aserto. De hecho la descripción histórica de opiniones filosóficas ocupa en las cátedras el lugar de la filosofía. El hombre no se encuentra ligado científicamente a un sistema de verdades absolutas. La persistencia de la cuestión epistemológica acusa un error inicial, que debe ser subsanado.

c) Manteniendo las premisas del nominalismo sólo es posible una predicación accidental, histórica, de individualidades contingentes.

En los dos argumentos anteriores hemos visto cómo el conocimiento y ciencia especulativos son imposibles, dentro de las premisas nominalistas. Ahora veamos lo que es posible.

Negando los universales desaparecen los modos de atribución lógica esenciales y necesarios (*modi praedicandi per se*).

Luego sólo queda como posible una predicación accidental (*per accidens*).

Ejemplo: puedo predicar del hombre *per se*, que es racional, risible, que exige lo que es suyo; que desea saber, que tiene deseo natural de perfección, etc. En cambio no puedo predicar *per se* que es blanco, negro, alto, bajo, europeo o americano, etc. Los caracteres esenciales pueden predicarse *distributive* en cada uno de los singulares; es algo propio como lo hemos dicho de la naturaleza humana. Negando el universal, se niega todo fundamento posible a los modos esenciales de atribución lógica, que se refieren a las propiedades esenciales y sólo quedan los accidentales.

De esto nace el famoso dualismo que subsiste aún en la filosofía moderna: por una parte las cosas concretas que piden una predicación accidental, un tipo de juicio empírico. Por la otra, el modo de la razón, el juicio universal, que sobrepasa a la experiencia sensible. Por este dualismo Leibniz se ve obligado a admitir dos especies de verdades: la verdad de hecho o contingente; la verdad de razón eterna y necesaria. Leibniz, dice Brehier, está obligado a elegir entre la inteligibilidad que no pertenece más que a las propo-

siciones necesarias, y la individualidad que escapa a lo inteligible ⁽¹⁷⁾. La verdad de razón es ya, según Descartes, una idea innata; pero el pensador alemán tiene una exigencia metafísica mucho mayor que Descartes. Leibniz quiere salvar la razón; él combate al empirismo inglés porque no salva la razón ⁽¹⁸⁾; sin embargo el empirismo era muy lógico; supuesto un planteo gnosológico nominalista, lo único posible es el conocimiento empírico. Leibniz, por su parte, también tiene razón, y hay que salvar la inteligencia. El dualismo razón-mundo real prosigue irreductible en Kant y en el idealismo. Un autor contemporáneo Simon Franck, vuelve a proponerse el planteo de Leibniz para señalar el irreductible dualismo entre los contenidos eternos y necesarios, y los contenidos de hecho individuales y contingentes ⁽¹⁹⁾. Jean Wahl señala la oposición dialéctica-realismo (léase: empirismo). En Husserl y Heidegger el mismo problema da lugar a dos orientaciones opuestas. Las exigencias de razón obligan al primero a cerrar los ojos al mundo de la experiencia: el ser de razón se distingue del ser real. Heidegger introduce la existencia empírica; la metafísica lo es de la finitud; lo absoluto se le escapa; el concepto de ser es el más vacío de todos; tiene únicamente un contenido dialéctico, pero no significa nada real. Tenemos aquí también identificadas realidad y contingencia, como en todos los sistemas nominalistas. Sin el universal *in essendo*, lo absoluto de las proposiciones tiene solo un valor dialéctico, que escapa a lo finito, que no puede referirse más que a lo empírico o histórico.

d) Sólo es posible el conocimiento de lo individual.

Individuo se toma en sentido genérico; lo individual puede ser ya lo empírico-natural, ya la individualidad de los hechos históricos, susceptibles de ser alcanzados por la descripción. De hecho el pensamiento actual no-realista oscila entre empirismo e historicismo. Pongamos el argumento en forma.

Lo concreto-singular es un individuo. La determinación del individuo dentro de la especie se logra mediante la limitación de la materia por sus dimensiones concretas ⁽²⁰⁾.

Luego si lo único que existe es lo singular y conozco lo singular, lo que existe y conozco es materia, dentro de ciertas dimensiones concretas.

El principio de individuación, lo que causa la individualidad numérica es la materia limitada, coartada a ciertas dimensiones por la cantidad. Conozco lo individual, dice el nominalismo. Luego lo que conozco es sólo la materia dentro de ciertas dimensiones. El conocimiento que es posible, dentro

(17) Historia de la Filosofía, t. II.

(18) GARCIA MORENTE: Lecciones de Filosofía, pág. 199.

(19) La Connaissance et l'être, pág. 292.

(20) De Ente et Essentia, c. 3.

del nominalismo, es el empírico. Cognoscible es solamente lo concreto que puede individualizarse o encarnarse en un hecho o cosa material. El juicio posible es el juicio existencial, descriptivo de aquello material, sea la realidad natural, sea el hecho histórico.

Tenemos, pues, que aceptando la tesis nominalista que el objeto del entendimiento es lo singular, y negando el valor real del concepto universal, aquello que termina mi conocimiento es propiamente lo constitutivo de la singularidad como tal, o sea la materia. El juicio universal no tiene ninguna razón de ser. Tal es la conclusión que se desprende de las premisas del nominalismo.

Hemos dicho que las ciencias especulativas presentan síntomas de gravedad. El problema del conocimiento les impide constituirse como ciencias; no pueden llegar a una fundamentación apodictica y necesaria. Impide esa fundamentación el problema del conocimiento. ¿Qué valor de objetividad y realismo tiene mi conocimiento especulativo? Al hablar sobre religión, sobre derecho, metafísica ¿estoy hablando de algo o de nada? ¿Puedo referirme a algo real a través de la deducción, demostración, con juicios universales y de valor necesario? Todo esto es un problema insoluble para las ciencias especulativas, en la filosofía actual no-realista. Los estudios históricos que hemos mencionado nos dicen claramente que la raíz del mal está en que esa filosofía insiste en fundarse en las premisas gnoseológicas del nominalismo. La filosofía no ha sabido tampoco aprovechar el material acumulado para una investigación crítica a fondo de sus propios fundamentos. La posibilidad de la certeza y de la ciencia depende de la famosa cuestión de los *universales*. La ciencia especulativa es posible en el realismo; imposible, en cualquier sistematización de base nominalista.

LA NUEVA ORIENTACION FILOSOFICA DEL BRASIL

PERSONALIDADES

(Conclusión)

10. — El *Cardenal Leme* y *Jackson de Figueiredo*, aunque no pueden llamarse filósofos en sentido pleno, influyeron profundamente sobre la intelectualidad brasileña a comienzos de 1916 y 1917.

La "*Carta Pastoral*" de Don Sebastián Leme, de 1916, significó en muchos aspectos para la renovación espiritualista de Brasil lo que la *Encíclica "Aeterni Patris"* de León XIII representó para la reforma general.

A esta carta, que es más bien un libro, parece deberse en buena parte la conversión de Jackson de Figueiredo, padre, por muchos títulos, de la actual generación espiritualista del país.

La mención de estas dos personalidades, de quienes se dijo que obraron tan extraordinariamente que imprimieron un súbito sesgo al curso de las ideas, no significa la total exclusión de otras. Nadie es jefe sin súbditos. Ya existía una valiosa corriente de intelectuales desde mediados del Imperio, y el clero había proporcionado también elementos de considerable influencia.

El *Cardenal Leme*, cuya vida va de 1882 a 1942, era paulista de nacimiento. Estudió en Roma y se ordenó como sacerdote en 1904, a edad bastante temprana. Su carrera fué rápida, brillante y gloriosa. Profesor de Filosofía y dogmática, fué después Vicario y, en seguida, Vicario General. Su actuación en San Pablo fué breve, pero valiente y admirable. En momentos en que el anticlericalismo masónico, bajo la égida de Ferri y Clemenceu, dominaba el ambiente, no vacilaba en salir a las calles para organizar "*meetings*". Cuando, tras el "caso de Idalina", se prohibió a los sacerdotes aparecer públicamente con ropas talaras, el "Padre Sebastián", como le llamaban, aparecía en las esquinas desafiando las asonadas estudiantiles (Cf. Tavares Pinhãa, *Vultos do Clero Nacional*, Vozes de Petrópolis, 1943, pág. 34).

El 4 de junio de 1911 fué consagrado Obispo Auxiliar del Cardenal Arcoverde, de Río. Gran orador, su palabra inflamada resonó muy luego en los templos de la capital, y expandió sus ecos por toda la ciudad. La clase intelectual comenzó a sentir el influjo del joven Obispo.

El 17 de agosto de 1916 fué nombrado Arzobispo de Olinda (Recife). Fué entonces que escribió su célebre "*Carta Pastoral*", un precioso documento de fe y cultura donde palpita todo un programa de vida, que habría de realizar en el gran Estado norteño y más tarde en el distrito cabeza del país, al que retornó en 1921, como Arzobispo Coadjutor con derecho a la sucesión, lo que aconteció a la muerte del Cardenal Arcoverde, en 1930. Dirige la fundación del "Colegio Pio brasileiro", en Roma, con capacidad para una centena de alumnos escogidos entre los seminaristas cuyos Obispos desearan hacerles seguir estudios universitarios en la "Gregoriana". Promueve una campaña en favor de la enseñanza religiosa y de la organización de la Liga Electoral Católica. Todos estos trabajos se coronan con la fundación de la Universidad Católica. Su eminente Sucesor, el Cardenal Jaime de Barros Câmara, prosigue la obra de ese prelado extraordinario con la construcción de un Seminario modernísimo, destinado a proveer a la Capital de la República de un clero suficiente.

Analicemos y juzguemos la "*Carta Pastoral*" de 1916. "En la historia de Brasil no se registró, con posterioridad a la "*Pastoral Colectiva*" de 1890, un documento episcopal que sumara su magna repercusión a tan grande oportunidad, como la "*Carta Pastoral*" del Arzobispo de Olinda en 1916", afirma un notable publicista (Cf. Ascanio Brandão, *Introdução* a una edición de la *Carta Pastoral*).

El argumento gira en torno a la ignorancia religiosa del Brasil y a la necesidad de la instrucción religiosa, pero también dedica páginas de vigor a la deficiente preparación de los intelectuales, a quienes faltan conocimientos de filosofía aristotélica, unida a la religión como el reverso de una misma medalla.

El Arzobispo se admiraba: "...Quién conoce el *positivismo religioso* en los medios científicos de Europa? En Francia, donde lo concibió un cerebro enmohecido, causa pasmo saber que existe en Brasil una comunidad positivista. Sabemos que Augusto Comte fué un talento robusto, lo apreciamos en sus obras notables, lo admiramos como a maestro que hizo escuela, pero el Comte Apóstol y Pontífice, el Comte estereotipado en un rictus histérico, a los pies de Clotilde de Vaux... es objeto de compasión. Después que enderezó por la senda religiosa, los primeros en abandonarlo fueron sus principales discípulos, con Littré al frente, tan exótica y fuera de propósito les pareció una *nueva religión*. Pues bien, en Brasil, el Positivismo ortodoxo tiene carta de ciudadanía y toma aires de *moda*. Llegó a ser una especie de *afeite* para los hombres que estudian. ¡Es curioso! Los libros franceses que se ocupan al paso de la religión positivista, gastan bromas para el único país que *monta guardia* al comtismo religioso. Lo profesan —dicen— algunos fieles de la *Rue Pailenne*, casi todos brasileños, y

ciertos entusiastas de *là bas... à l'Amerique du Sud*". Después de otras consideraciones, el Arzobispo acaba así su capítulo: "Es por eso que nos inclinamos a achacar la existencia de postivistas ortodoxos en Brasil a la menguada instrucción religiosa de nuestros hombres de estudio".

En las densas páginas dedicadas a la formación de los intelectuales católicos en materia de principios, hace esta dolorosa anotación: "Es cosa lamentable que nuestros intelectuales no tengan una idea más clara del objeto de la teología y de la filosofía. Ultimamente tuvimos ocasión de verificarlo en la lectura de un bello discurso, pronunciado en una importante asamblea literaria de Brasil. Su autor, después de aliar en la misma plana 'ideas ontológicas' y 'problemas de dogmática', dice que 'todo esto constituye objeto de fe', que la crítica no debe transponerlo, etc..." "Ahora bien —prosigue el Arzobispo— claro está que los problemas de la Teología Dogmática no pueden correr la misma suerte que las ideas ontológicas: ni éstas son objeto de fe, ni aquéllos proscriben el concurso de la razón. ¡Es tan grande la distancia entre la noción de *Ser Unico y Supremo*, objeto de la Teología Dogmática, y la noción *comunísima* y trascendental de *ser. objeto de la Ontología!*"

"En el mismo escrito se alude, en modo no muy fiel, a diversas tesis de la filosofía tomista, la cual, contra lo que allí se dice, no se asienta sobre bases científicas, hoy inaceptables. Tampoco es exacto que el *neotomismo de Mercier, Pesch, Farges, etc., procure substituir* las afirmaciones absolutas de los Peripatéticos por las conquistas modernas de la ciencia. *Lo contrario es lo verdadero*: los neo-tomistas *procuran confirmar* el tomismo por las modernas conquistas científicas".

"Debemos preferir al tomismo —piensa el autor— el espiritualismo de Moreaux, Secchi, Lapparent y otros. Resulta manifiesto, entonces, que el preclaro escritor no tiene noción clara del papel de la filosofía. Aunque alguna vez hayan filosofado, esos hombres de ciencia no son *filósofos*, cuyos sistemas puedan colocarse, en rigor, junto a las Escuelas filosóficas. No cabe, pues, elegir entre la filosofía de Santo Tomás y la astronomía de Secchi o la geología de Lapparent".

"Así también, no es la filosofía de Santo Tomás la que se fundamenta sobre los rudimentarios conocimientos del siglo XIII; tales conocimientos fundamentaban, apenas, la física, la astronomía, etc., de Santo Tomás y de su tiempo. Lo que *rectifican* las conquistas modernas es la física, la astronomía de Santo Tomás y de su época. A esa física, a esa astronomía, podemos preferir la física y astronomía de hoy. Pero preferir éstas a la filosofía de Santo Tomás es preferir una ciencia a otra, y por consiguiente, es des-razonar".

También para este campo, delineado por el autor de la influyente

"*Carta Pastoral*", propugnó el Cardenal Leme un remedio: "A nosotros, católicos, que en nuestra mocedad saludamos el porvenir de la Patria y de la Iglesia, se nos impone el deber de dar los pasos necesarios para asegurar Escuelas Superiores francamente católicas a la juventud estudiosa. Tomemos el ejemplo de las naciones más civilizadas. Bélgica, Alemania y Estados Unidos tienen sus universidades católicas... ¿Por qué no tenerlas en Brasil?". Pensábase entonces fundar una Universidad de este tipo en Recife, y al recordar los horrores de la guerra que asolaba Lovaina, el Arzobispo enaltece ese extraordinario reducto de la ciencia. "¿Quien nos diera transplantar a Recife las reliquias preciosas de la Universidad de Lovaina?". Este traslado no había de efectuarse en tiempos de Don Sebastián, porque muy luego se tornó a Río. Treinta años después los jesuitas fundaron allí una Universidad. La Universidad del Cardenal había de ser la de Río de Janeiro.

11. — *Jackson de Figueiredo*. La vigorosa "*Carta Pastoral*" de Don Leme, en 1916, dió nacimiento a la filosofía cristiana de Brasil y a la imponente figura de Jackson de Figueiredo. Natural de Aracajú, Estado de Sergipe, su breve vida transcurrió desde 1891 hasta 1928, cuando pereció en el mar. Realizó un curso en la Academia de Derecho de Bahía, y a comienzos de 1914 descendió a Río de Janeiro, donde se instaló definitivamente. Tuvo una juventud agitadísima, pero, no obstante sus desórdenes de noctámbulo y libre pensador, de ateo que practicaba sus principios, mantuvo siempre una sinceridad que fué su salvación. Cierta vez viajó con un franciscano desde Bahía hasta Alagoas, y el sacerdote le dijo: "El Dios en quien Vd. no cree lo tendrá un día como defensor. Poco importa creer o no creer; lo importante es ser sincero ante la vida, y Ud. tiene esa cualidad". (Cf. F. T. D., *Literatura brasileira, Condições literarias*, n.º. 247).

El humilde religioso fué un verdadero profeta. Al aparecer la "*Carta Pastoral*" de D. Leme, de tan honda repercusión, tanto por el estilo y por los problemas abordados, como por la personalidad a quien se debía, Jackson quedó sumamente impresionado. Trabajó relación epistolar con el nuevo Arzobispo de Olinda. Después de su contacto con el espiritualismo panpsiquista de Fariás Brito, comenzó a alejarse del materialismo e inició una ascensión lenta y difícil, para la que fué decisiva su amistad con D. Sebastián Leme. Este, a su vez, admiraba y amaba al joven luchador, casi víctima de la desorientación moderna. Cuando D. Leme retornó a Río en 1921, Jackson solicitó verlo. Dejemos que Alceo Amoroso Lima, otro confidente del Cardenal, describa este importante y simbólico aspecto de la amistad entre las dos grandes almas sobre las que se apoya la renovación espiritualista nacional:

"Me decía el Cardenal: "Aún me parece verlo, con su sombrero pues-

to y el bastón al brazo, entrando a la sala que está a la izquierda del Palacio Cardenalicio San Joaquín, dirigiéndose familiarmente a mí.

—“El señor es Don Leme, pues! Yo soy Jackson. ¿Quiere fumar?

Y me extendía, sin más, la cigarrera que acababa de abrir. Recordó episodios de su vida, su larga peregrinación por los dominios del más absoluto negativismo. Después había comenzado la transformación, el largo trabajo interior. Y al fin, la impresión fulmínea de la Pastoral.

—He estudiado y meditado mucho, D. Leme. Una a una, fui venciendo todas las dificultades, que no eran pocas. Me queda sólo la última, la confesión. No puedo aceptar ese dogma. No veo claro. No podría doblar mis rodillas ante otro hombre y contarle mis miserias. Esa resistencia íntima es más fuerte que yo. Algunos, siguiendo a Pascal, me aconsejan la confesión antes de creer totalmente y me aseguran que el acto traerá el sentimiento. ¿Qué piensa Ud.? ¿Debo seguir ese consejo?

—“No se confiese —replicó sin hesitación el Arzobispo. Si tiene dudas, no fuerce la naturaleza. Deje que la gracia obre. No le oponga resistencias artificiales, pero tampoco haga nada insincero, forzado o intencional. Esté tranquilo. La Providencia no lo abandonará.

—Entonces, ¿el Señor cree que no debo confesarme?

—Lo creo.

—Está bien... Hasta otro día”.

Y salió bruscamente, como entrara. Enderezó por la Avenida Beira-Mar.

Algunos días más tarde —terminaba el Prelado— subía al Cerro de San Antonio, donde están los Padres Franciscanos, y pedía un confesor. El Espíritu Santo me inspiró cuando le desaconsejé que se confesara. Tal vez Jackson se hubiera desazonado con la indicación contraria. Siempre pienso en ello. Es preciso dejar que las almas sigan su camino. Nunca debe forzarse a la Providencia. Los hombres son siempre muy celosos de su independencia. ¡Y mucho más si se parecen a Jackson! —acababa, sonriendo, el Cardenal, mientras cruzaba los brazos y alzaba los hombros, en esa actitud tan frecuente en él cuando conversaba” (Cf. Alceo Amoroso Lima, *Cardenal Leme*, Río de Janeiro 1943, p. 94-96).

En este ambiente vivían esas dos almas que se admiraban mutuamente y que colaboraban en el mismo objetivo: dar nuevos rumbos a la inteligencia brasileña.

12. — Jackson de Figueiredo actuó en diversos sectores. No queremos estudiar aquí el *Jackson católico*, sino sólo el *filósofo*.

Respecto a su fe inquebrantable citemos, sin embargo, la posición sociológica que daba a la Iglesia: “Descubro en el mundo un único ideal a la altura de una verdadera conciencia: servir a la Iglesia, defenderla, confor-

marse cada vez más a su espíritu, apuntalarla como única fuerza contra la fuerza, como único amparo verdaderamente seguro de la inteligencia y de la sensibilidad" (Cf. F. T. D., *Vultos*, n.º. 247).

Como filósofo, Jackson de Figueiredo no escribió grandes libros ni fué un pensador extraordinario y del todo original. No tuvo tiempo para tanto. La vida le fué quitada a los treinta y siete años, vale decir, antes que al Balmes de los españoles.

Comenzó publicando versos. "*Batir de alas*" era un hermoso título para darse a conocer. Pero nunca llegó, a la verdad, a ser gran poeta. Después de los desvaríos de los años mozos, entró en sí, meditó los grandes problemas del hombre, y por esta vía llegó a la conversión. Ya antes de la práctica religiosa había tenido contacto con Fariás Brito, que le mostró nuevos y mejores horizontes. De este tiempo es su libro "*Reflexiones sobre Fariás Brito*", 1916.

Después de la conversión, sus libros se tornaron inconfundibles entre los de su tiempo. Brasil no había conocido hasta entonces obras de tal jerarquía. Eran "*La cuestión social en la filosofía de Fariás Brito*", 1919; "*El nacionalismo de la hora presente*", 1921; "*Pascal y la inquietud moderna*", 1924.

Pero no se limitó al libro. La prensa periódica fué el principal campo de sus luchas por las nuevas ideas y los nuevos principios. En 1921 fundó una gran revista de cultura general. "*El Orden*", para servir de órgano al centro D. Vital, surgido también de sus iniciativas. Esta actividad incansable dió como fruto algunos volúmenes, integrados por artículos sabiamente escogidos, como "*Columna de fuego*", en 1921, "*La reacción del sentido común*", en 1922, "*Literatura reaccionaria*" y "*Afirmaciones*", en 1924.

Con todo, la intención primordial de Jackson no era escribir. Quería, especialmente, obrar. El Centro D. Vital estaba destinado a secundarlo en sus esfuerzos. El Cardenal Leme le dedicó el más lisonjero elogio: "El Centro D. Vital es la mayor afirmación de la inteligencia cristiana en tierra brasileña (cf. Carta de 11 de Enero de 1931, en "*A Ordem*", enero 1931). En 1924, el Director de "*El Orden*" publicaba el siguiente balance de los trabajos realizados: "La Dirección del Centro D. Vital se siente feliz de haber podido realizar, en sólo tres años, buena parte del programa propuesto: Mantuvo *A Ordem* y, Dios mediante, lo sostendrá por mucho tiempo aún".

"La Colección Eduardo Prado ya es una realidad; editó hasta el presente doce volúmenes, de los que ni uno solo dejó de recorrer, para prestigio del libro católico, los medios literarios del país. En estos tres años distribuyó gratuitamente más de cuatro mil ejemplares, no sólo de obras editadas por ella, sino de todas las que juzgó capaces de influir benéficamente sobre la mentalidad nacional. Baste decir que el Centro ofreció treinta ejemplares

de la gran obra de P. Leonel Franca: *La Iglesia, la Reforma y la Civilización*, lo que significa que llevó a conciencias naturalmente rectas y amantes de la verdad un serio e inmenso caudal de fuerzas culturales rigurosamente católicas" (Cf. *A Ordem*, julio 1924, pág. 194).

Jackson también quería reaccionar y revolucionar, y en este sentido obró con decisión y valor indecibles. Vivía plenamente, y hasta con violencia, todo cuanto pensaba. Fué la política militante quien le dió esa sed de obrar, de construir. No soportaba el mundo liberal y burgués bajo cuyo signo vegetábamos, y se le opuso fuertemente. No fué sólo una reacción, sino una revolución, que contrapuso a la vieja una fórmula nueva. ¿Cuál sería?

Con la aparición de la fórmula comunista, se dividieron súbitamente las alas de izquierda y de derecha, la del *socialismo comunista* y la del *socialismo nacionalista*, proyectados por igual contra el liberalismo. Hubo quien afirmó que Jackson fué el precursor brasileño del ala derechista. La afirmación es verdadera sólo en parte, es decir, en lo que se refiere a la común oposición a la doctrina liberal; pero es falsa en lo restante. En el Brasil la izquierda tomó forma con Luis Carlos Prestes, y la derecha con el dictador Vargas. Jackson, reaccionando contra el liberalismo, no se ubicó a la izquierda ni a la derecha, sino que asumió una posición nueva, anti-extremista, la Democracia Cristiana, que conserva de los liberales demócratas ciertos derechos de la persona frente al Estado, y toma de las fórmulas nuevas algunos poderes efectivos asignados al Estado para que los ejerza en contra de personas nocivas o desordenadas. Esta posición fué definida por el Pontífice León XIII en sus memorables Cartas Encíclicas, y Jackson de Figueiredo fué su primer y valiente pregonero en Brasil.

Debe notarse que la actuación de Jackson tuvo su mayor influencia y continuidad en el sector político. Después de su trágica muerte en 1928, Alceo Amoroso Lima y Plinio Salgado se erigieron en sus continuadores, cada uno en su propia dirección, pero sobre una base democrática y cristiana. Alceo Amoroso Lima parece partidario de una mayor acentuación de los derechos de la persona frente al Estado, mientras Plinio Salgado considera muy necesario, para una pacífica convivencia, garantizar al Estado facultades que aseguren su eminencia. La actitud de Amoroso Lima se refleja en el programa del "*Partido Demócrata Cristiano*", en cuyo nacimiento colaboró, y en los ideales de numerosos elementos organizados en la "*Unión Democrática Nacional*", principal partido opositor. Plinio Salgado dirigió personalmente la "*Acción Integralista Brasileña*", fundada en 1932 y que subsistió hasta 1937(y el "*Partido de Representación Popular*", después de 1945). También en otros partidos se encuentran elementos de valor, que se debaten vigorosamente en favor de la fórmula política cristiana de que

Jackson de Figueiredo fué el precursor y el primer adalid importante en tierras brasileñas.

"Jackson de Figueiredo nació dos años" después de la aparición de la *Primera República del Brasil*, y falleció dos años antes de su caída. Quiere decir que su vida transcurrió entre el *Imperio* y el *Estado Nuevo*. Ocupó exactamente el período en que predominó el espíritu de la llamada *República Vieja*. Todavía estamos demasiado cerca de esa fase para poder trazar de ella una imagen segura y registrar sus trazos característicos. Empero, creo que es posible decir que ese lapso estuvo dominado por un estado espiritual que no puede definirse con seguridad, pero que muchos llaman el *estado espiritual del siglo XIX*. El Brasil político entró en el siglo XX en 1930, como el Brasil literario lo había hecho en 1920. Jackson de Figueiredo fué, justamente, uno de los que lo despertaron, pues era antes que todo un enemigo del siglo XIX, esto es, un anti-burgués" (Cf. Alceo Amoroso Lima, en: "*Grandes Católicos*" de Wiliamson, edición brasileña, Porto Alegre 1943, pág. 652).

Jackson de Figueiredo tenía conciencia de la situación. "En la hora en que Brasil, si bien dubitadamente, comienza a reaccionar contra los desmanes del romanticismo político, en ninguna parte tan rezagado y, sin embargo, todavía poderoso, quiero llamar la atención de los lectores de la "*Gazeta*" sobre aspectos de esa literatura de reacción, anti-revolucionaria, anti-sentimental, anti-romántica, ya definidamente católica, ya solamente revestida del sentido práctico social del catolicismo, que está reduciendo a polvo los avalados créditos de las doctrinas individualistas y materialistas, y que, desde algunos años atrás, está asentando las bases de una reestructuración social, consciente y positivamente inspirada en las enseñanzas de la Iglesia". Así hablaba el luchador en un artículo del 19 de diciembre de 1923, que después dió su nombre a un libro publicado en 1924: "*Literatura reaccionaria*".

El Brasil liberal terminó en 1930: la revolución de Getulio Vargas fué provechosa en este sentido. Las tendencias totalitarias, peligrosas para la Iglesia, duraron poco. La constitución de 1946 instaura un orden social cristiano como nunca gozamos. Jackson de Figueiredo exultaría, si viviese.

13. — *Farias Brito*. Pero todos los grandes acontecimientos tienen sus precedentes. Los líderes encuentran la materia más o menos plasmada. El navío ya está construído: falta empuñar el timón; la pira está preparada: falta acercar el fuego. Por eso, no se comprenderá del todo la obra renovadora de Jackson de Figueiredo si no se consideran los elementos positivos que encontró y de los cuales pudo valerse para impulsar el movimiento.

La actuación del panteísta Farias Brito (1862-1917), que combatió el error cientificista-materialista y apuntó hacia el espiritualismo, provocó un

ambiente altamente favorable para la renovación escolástica. Fué en este ambiente que Jackson de Figueiredo plantó su semilla, para transplantarla después al más propicio de la escolástica y de la Iglesia Católica a la que se convirtiera.

En más de un aspecto, la acción de Fariás Brito en Brasil puede compararse a la de Bergson en Francia: ya lo observaron el Cardenal Cerejeira y el Padre Leonel Franca.

"Ambos ocupan, en la historia espiritual de sus dos países, el noble lugar de libertadores de las cadenas positivistas, ambos restauraron el espiritualismo y el *mundo interior* del alma en la intelectualidad contemporánea, y ambos, abriendo los caminos que conducen a la Iglesia Católica, permanecieron fuera de ella, como guías que no entran al lugar santo que indican" (Cardenal Cerejeira, *A Igreja e o Pensamento Contemporaneo*, 4ª. ed., Coimbra 1944, págs. 370-371).

Por más de veinte años pasaron casi inadvertidas entre nosotros las obras y las ideas de Fariás Brito, y sólo en los últimos tiempos comenzó la crítica a ocuparse del filósofo cearense. Los jóvenes, especialmente, ya cansados del positivismo y del materialismo, observan con simpatía sus tendencias espiritualistas. Para algunos, la lectura de Fariás (que no era católico, ni siquiera cristiano, por lo menos de voluntad) fué el instrumento providencial que los recondujo al seno de la verdadera Iglesia. El mismo hecho acaeció en Francia con relación a Bergson" (Leonel Franca, *Historia de la filosofía*, 9ª ed., Editora Nacional 1943, pág. 409, en nota).

Fariás Brito es un profundo conocedor de las filosofías modernas y percibió lo precario de sus construcciones, por lo cual las combatió. Cuando escribía sobre un tema, no improvisaba sus críticas, como era costumbre en Brasil, donde se juzgaba a Dios y a todo el mundo sin un examen detenido de los asuntos abordados. Bastó esto para derrotar, a partir de 1894, y particularmente cuando sus obras lograron mayor difusión, el cientificismo de Tobías Barreto y Silvio Romero, contra quienes embistió osadamente y con gran competencia, afirmando el primado del intelecto y rehabilitando la metafísica.

En la defensa de la inteligencia fué aún más lejos que su paralelo francés. "Aunque Fariás Brito no iguala a Bergson en sugestión literaria, lo supera por su confianza en la razón, y desde este punto de vista, se acercó mucho más al tomismo, que el filósofo francés llamó "la metafísica natural de la inteligencia humana" (Cf. Cardenal Cerejeira, *op. cit.* pág. 371).

Preparado el ambiente, bastó la presencia de un *leader* para que la filosofía tomista y cristiana atrajera las inteligencias. Fariás Brito relleno el abismo que separaba las dos orientaciones, y Jackson de Figueiredo pudo abrir, entonces, el canal que unía uno y otro campo. Por él penetraron las

aguas impetuosas de muchos talentos mozos, fuertes, formando una corriente fecunda que permite asegurar que Brasil cultiva ya la *filosofía perenne*.

El desmoronamiento de lo anterior comenzó por los propios jefes. Al fin de su vida, Tobías Barreto (muerto en 1889), confesaba, según refiere Jackson de Figueiredo, "que empezaba a dudar de sus dudas y a meditar en serio el problema de la muerte, que ha de ser siempre el *fantasma* de los filósofos, y murió católico" (cf. Jackson de Figueiredo, *Pascal e a inquietação moderna*, 1922, pág. 15).

Silvio Romero (muerto en 1914), "casi repitió las inquietudes sentidas por Tobías Barreto frente a los máximos problemas de la vida, y si no volvió, en mi opinión, al seno de la Iglesia Católica, tan pronto tocaba las más altas cimas del positivismo, como se acogía a la sombra de un fecundo tradicionalismo" (*ibidem*).

Antonio Feliciano Dos Santos (1849-1923) abdicó del evolucionismo y del espiritismo, para convertirse, en 1897, en promotor de la República. Fundó el diario "*La Unión*" con el decidido propósito de imprimir nuevo rumbo al espíritu brasileño, y en él escribió una serie de artículos titulados "*Mi viaje de las tinieblas a la luz*", en los que relata los pasos de su retorno.

Ruy Barbosa (1849-1923) fué uno de los más peligrosos y apasionados revolucionarios anti-católicos del Imperio, pero a partir de 1894, con sus "*Cartas de Inglaterra*", recogió las velas del navío extraviado y comenzó a buscar el puerto.

Con todo, el caso de Jackson de Figueiredo es el más significativo e importante. Para ese tiempo se desarrollaba en el país un movimiento literario sintomático, influenciado por el espiritualismo y que tenía sus máximos exponentes en Cruz e Souza y en Néstor Víctor. "El Simbolismo creó en Brasil una atmósfera propicia para el florecimiento de una filosofía netamente espiritualista, que fuese expresión doctrinaria de esta primera reacción sentimental" (Cardenal Cerejeira, *op. cit.*, pág. 369). Jackson de Figueiredo había hecho una observación análoga ya en 1922 (Cf. Jackson de Figueiredo, *Pascal e a inquietação moderna*, pág. 20).

Este desbande en el campo ateo y agnóstico, el ambiente provocado por la reacción literaria simbolista, y el espiritualismo panpsiquista de Farías Brito, unidos a los esfuerzos del grupo ortodoxo ya existente desde los tiempos de Soriano de Souza en el Imperio, integrado por Julio María, Carlos de Laet y Alfonso Celso, pusieron en franca marcha la nave del pensamiento brasileño, sobre todo a partir del momento en que Jackson de Figueiredo tomó el gobernalle, y ese impulso, siempre creciente, permitió la magnífica realidad filosófica de que hoy somos testigos.

14. — *Maritain y Alceo Amoroso Lima*. — En 1928, cuando Jackson de Figueiredo fallecía apenas entrado en los años fecundos de la madurez, apa-

recieron nuevos guías, en número que aumentaba de continuo. A esta altura es propio comenzar a discurrir sobre la personalidad de Alceo Amoroso Lima.

Pero antes de ocuparnos ampliamente de él, debemos mencionar otro filósofo francés, esta vez cristiano y tomista, que actuó sobre las inteligencias brasileñas debido, en gran parte, a la obra del propio Amoroso Lima.

Me refiero a Jean Jacques Maritain, nacido en París en 1882, que después de pasar por la escuela bergsoniana dirigió severas críticas contra Bergson, y señaló la ruta de Santo Tomás como la más segura. A este filósofo, que mostró a los bergsonianos y a los cartesianos en general las puertas por donde podrían ingresar al tomismo, se deben trabajos de inmenso valor, como *"Los grados del saber"* y *"Humanismo integral"*, en los que expone su epistemología y su filosofía social y de la cultura.

En el Noroeste, parece haber sido uno de los primeros propagandistas de Maritain el sacerdote jesuita P. Antonio Fernández, de las Indias Portuguesas. En Recife existía una tradición filosófica tomista desde que pasara por allí Soriano de Souza, pero se requería una cultura más profunda de las cuestiones especulativas, y ese religioso comenzó hacia 1927 un curso filosófico para los miembros de la *"Liga por la restauración de las ideas"*, de Recife. Ya en 1930 se inauguraban estudios de filosofía en la *"Congregación Mariana"* de la *"Juventud Académica"*, frecuentados por cuarenta intelectuales. Entonces se adoptaron como textos los libros de Maritain y de Sortais S. J., traídos directamente de Francia. Tiempo atrás, cuando el Padre Camilo Torrend S. J. predicara retiros cerrados, el Padre Fernández ya había hecho llegar algunas obras de Maritain. Así comenzó la influencia del gran filósofo francés en el Nordeste brasileño. "Creo —dice el Padre Fernández— que no es errado afirmar que el Padre Torrend y yo fuimos quienes tornamos popular la producción del discípulo de Bergson entre los académicos e intelectuales de Recife, volviendo obligatoria la cita de su nombre" (Cf. P. Antonio Fernández S. J., *Jacques Maritain, As sombras de sua obra*. Conferencia en el Centro D. Vital de Recife. Separata de *"Fronteiras"*, Pernambuco 1937, pág. 5). Como es sabido, el P. Fernández discrepó posteriormente de Maritain en varios puntos relativos a filosofía social y a las relaciones entre el Estado y la Iglesia, como lo deja columbrar el título de la obra citada.

En modo análogo al de Recife se produjo la penetración de Maritain en el extremo Sud, donde la *"Congregación Mariana"* de Porto Alegre, bajo la dirección del Padre Werner Von der Mühlen, promovió cursos de filosofía que dieron a conocer las obras de los principales pensadores católicos, y entre ellas las de Maritain, que también en este lugar fué objeto de polémicas.

En 1924, Jackson de Figueiredo mencionaba a Maritain frente a los estudiantes de la Facultad de Filosofía de San Benito (Cf. *A Ordem*, Abril 1925, pág. 67).

En Belo Horizonte, el entusiasmo por las ideas de Maritain creció al punto de instaurar un "*Curso Maritain*" en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Minas Gerais, en el que tuvieron ocasión para revelarse dos jóvenes filósofos, Juan Camilo de Oliveira Torres y H. J. Hargreaves. Esa divulgación del filósofo francés se debió también al esfuerzo de un dominico, el Padre Tauzin, compatriota de Maritain.

Pero la difusión del sistema de Jean Jacques Maritain en Brasil respondió principalmente a la iniciativa del Dr. Alceo Amoroso Lima, residente en la capital federal, donde naciera en el año 1893. Durante su viaje a Francia, en 1914, asistió a los cursos de Bergson y de Luis Damier. Conquistado por el movimiento de Jackson de Figueiredo, fué su sucesor a partir de 1928. Es, indiscutiblemente, una de las plumas más brillantes del Brasil católico. Produjo obras inconfundibles en el panorama de la literatura nacional. Sus escritos de carácter filosófico constituyen, principalmente, tesis de filosofía social y económica, como "*Política*", "*Problemas del Trabajo*" y "*Filosofía pedagógica*". Para no trabajar aislado, procuró introducir un autor extranjero, y entonces convirtió en bandera el nombre de Jacques Maritain. Él mismo fué llamado el "*Jacques Maritain brasileño*" (Cf. Carlos Malheiros Dias, *Pensadores brasileiros*, pág. 124).

En 1945, Tristán de Athayde decía a los Académicos de Belo Horizonte, en un trabajo remitido al "*Curso Maritain*" y vastamente difundido por la prensa: "No puedo decir de Jacques Maritain lo que Pierre Laserre decía de Renan, al dedicarles el curso de 1913, en la sala de la "*Revue Hebdomadaire*" de París: "*J'aborde Renan sans parti-pris*". Por el contrario, desembarco en ese continente humano que es el autor de "*Humanismo integral*" con mis posiciones perfectamente tomadas y conocidas desde hace tiempo. Hace veinte años que me confieso su discípulo. Hace veinte años que acompaño de cerca, con el corazón y el entendimiento, la marcha accidentada de ese gran espíritu por el mar agitado de los tiempos modernos, y nunca me arrepentí, salvo de no haber sabido aprovechar sus enseñanzas. Si algunos amigos influyeron más, en mi vida, como Alfonso Arinos, Jackson de Figueiredo, Wagner Antunes Dutra o Cipriano Amoroso Costa, ningún Maestro, ni siquiera Chesterton o Fulton Sheen, tuvo su gravitación. Por eso, cuanto le debo no puede expresarse con palabras ni con actitudes. Sólo Dios lo conoce". (Cf. *A Ordem*, febrero 1945, pág. 97-98).

La fama de Maritain subió al punto de que sus adversarios hablaron de un "*mito Maritain*", del que Amoroso Lima sería uno de los culpables. El acusado respondió: "Es innecesario decir que ese mito, en el sentido de

atribución de un valor absoluto a una entidad relativa, es un simple recurso de polémica barata" (*ibidem*, pág. 98).

En verdad, Maritain encontró muchos adversarios, dentro y fuera del sector filosófico. Sin embargo, sus novedades en epistemología no han sido contrastadas. Los ataques se llevaron contra los principios filosóficos emitidos sobre la forma de la sociedad política, a los que se le achaca no dejar un sitio suficientemente amplio para el derecho público eclesiástico. También sus análisis de la filosofía cultural de la historia, principalmente de la función histórica dada al molinismo, contrariaron grandemente a los defensores de Molina.

Como después de la primera guerra mundial muchos católicos se inclinaron hacia las doctrinas estatolátricas, y aún nazistas o fascistas, mientras Maritain combatía cualquier absolutismo, defendiendo ardorosamente los derechos de la persona, fué fácil acusárselo de liberal, especialmente por quienes no percibían bien la naturaleza de una posición intermedia. En el Brasil, el grupo de Alceo Amoroso Lima procuró, sin ahorrar esfuerzos, defender al Maestro de la inculpación, y él mismo se defendió directamente ante los lectores de nuestro país, cuando la aguda polémica de 1937.

Ese debate tuvo la ventaja de despertar la atención de los brasileños sobre los problemas filosóficos, y desde entonces se leyó en mayor proporción acerca de los principios que condicionan la estructura jurídica de un Estado. Fruto de este interés es que el Brasil ya no se rige exclusivamente por el empirismo social.

LA CONTRIBUCION DEL CLERO

15. — Todo sacerdote es un filósofo. En los seminarios católicos no se estudia teología sin haber pasado antes por una facultad de filosofía. Los propios estudios teológicos perfeccionan la filosofía aprendida antes, porque una gran proporción de las nociones teológicas son también filosóficas. Pero, del simple hecho de estudiar filosofía, no se sigue que ésta sea filosofía aristotélica. En los siglos XVIII y XIX la Iglesia sufrió una profunda conmoción, y la decadencia dejó sin vigilancia las puertas de los seminarios, por lo que los maestros de la antigua sabiduría fueron sustituidos por pregoneros de filosofías nuevas e incompatibles con el cristianismo. El movimiento de restauración tomista comenzó a principios del siglo pasado, con Buzzetti y Taparelli. Cuando León XIII dió, en 1879, un impulso definitivo a la restauración, ya se notaba un movimiento afin en los seminarios brasileños. En Mariana se adoptó el libro de Soriano de Souza, que los Padres Lazaristas sustituyeron después por el compendio de Farges-Barbedette, más extenso e igualmente tomista. También el Seminario Central de San Pablo, fundado en 1854, tuvo su parte en la renovación del pensamiento cris-

tiano de Brasil. Allí enseñaba el propio Fray Vital, antes de su nombramiento como Obispo de Olinda-Recife. De este Seminario salieron considerables escritores y maestros de filosofía. En parecidos términos podría hablarse de los demás seminarios y casas de formación de las órdenes religiosas, generalmente de data posterior.

En este párrafo, dedicado al clero y a la filosofía en Brasil, queremos mencionar algunos nombres de sacerdotes que no podrían incorporarse a otros grupos, por ejemplo, al grupo de Jackson de Figueiredo. Entre los mayores exponentes de la filosofía cristiana en Brasil pueden citarse el Padre Juan Gualberto y el Padre Werner Von Zu Mühlen, de la generación más antigua; los Padres Leonel Franca, Maurillo Teixeira, Leite Penido y José de Castro Neri, Don Antonio de Almeida Morais Junior, Obispo de Montes Claros, Fray Tauzin, Mons. Pedro Anisio Bezerra Dantas, y Don Luis do Amaral Mousinho, de la promoción más reciente.

El Padre Juan Gualberto nació en Minas Gerais, en 1873. Estudió el Derecho Canónico y pertenecía al clero de Mariana. Fué muchos años profesor en el Seminario Mayor Arquidiocesano de San Pablo, donde fuera llamado por Don José Camargo de Barros, cuando se emprendió la reforma de aquel establecimiento. En 1906 atacó victoriosamente al conferencista Enrico Ferri, llegado para divulgar las teorías lombrosianas. En 1914 el Cardenal Arcoverde pidió su presencia en Río de Janeiro, donde sus conferencias sobre los más variados asuntos filosóficos y religiosos encantaban a los auditores, hasta 1948, cuando falleció.

En Porto Alegre la filosofía cristiana ganó prestigio después de los esfuerzos del sacerdote jesuita Werner Von Zu Mühlen (1874-1939), donde con anterioridad a su labor era nula la trascendencia de los grandes maestros cristianos, mientras hoy es uno de los principales centros tomistas del país. El Padre Werner, jesuita alemán, llegó al Sur del Brasil en 1907, y fué profesor en el gimnasio de Florianópolis hasta 1911, cuando se trasladó definitivamente a Porto Alegre. Enseñó filosofía en el Gimnasio Anxieta hasta 1935, fecha en que se modificaron los viejos programas. Por la noche, continuaba su docencia con lecciones especializadas. La nueva generación filosófica de Porto Alegre, integrada principalmente por los Dres. Armando Câmara y Ernani Fiori, por Felipe Carrión y Aldo Obino, Cirne Lima y Alvaro Magalhaes, se formó bajo la mirada de este sacerdote que fué uno de los mayores maestros de Rio Grande do Sul. Se le deben algunos escritos filosóficos.

Empero, la mejor cabeza con que cuenta la filosofía y la teología en Brasil parece ser el Padre *Maurílio Teixeira Leite Penido*. Nació en Río de Janeiro en 1895 y se ordenó sacerdote en 1923. Es Doctor en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma, y Licenciado en Letras por la Univer-

sidad de París. Desde 1928 hasta 1938 fué Profesor en la Universidad de Friburgo, conocido foco del tomismo en Europa. En vísperas de la guerra, el eminente brasileño, que escribiera la última palabra sobre la cuestión reconocidamente difícil de la *analogía*, regresó a la patria, donde fué acogido por las diversas Universidades de Río de Janeiro, o sea por la Universidad del Distrito Federal y por la Universidad Católica, fundada en 1941.

El Padre Penido escribió la mejor de sus obras en francés, lo cual es explicable dado el medio en que actuaba. Se titula: "*Le rol de l'analogie en théologie dogmatique*", de la que el Padre Dinarte Pessoa hizo en 1946 una versión al brasileño, cuidada por el autor. Es una bellísima obra de unas 400 páginas, en gran formato, que analiza profundamente, discute y soluciona la posición del conocimiento humano frente a los temas metafísicos y, sobre todo, teológicos. Si se tiene en cuenta que "*Les degrés du savoir*" de Jacques Maritain excogita los mismos temas con relación a la filosofía y las ciencias, no es aventurado decir que, dada su igual competencia, "*Les degrés du savoir*" son para la filosofía lo que "*Le rol de l'analogie*" es para la teología.

El talentoso sacerdote carioca escribió también sobre otros asuntos filosóficos. Entre los principales han de citarse: "*La méthode intuitive de H. Bergson*", París 1918; "*Cajetan docteur de l'analogie*", Revue Thomiste, février 1935, págs. 149-198. Su valioso libro "*O Corpo Místico de Cristo*", Petrópolis 1944, contiene en su segunda parte, extensa y substancial, un valioso conjunto de ensayos sobre cuestiones filosóficas y teológicas de candente actualidad.

También el Padre *Leonel Franca*, muerto en 1948, fué uno de los más eruditos pensadores brasileños. Entre nosotros nunca se escribió con tanta autoridad sobre los principios supremos que rigen la indisolubilidad del matrimonio como lo hizo este sacerdote en su estudio "*O Divorcio*". Puede decirse que, entre las obras debidas a plumas brasileñas, sólo cuatro se alzan muy alto en la literatura mundial: "*Le rol de l'analogie en théologie dogmatique*", del Padre Penido, "*Filosofia da Educação*" de Dom Siqueira, "*Problemas do Trabalho*" de Alceo Amoroso Lima, y "*O Divorcio*", del Padre Franca. El ilustre jesuita abordó, además, varias cuestiones de carácter filosófico y social en "*A crise do Mundo Moderno*" (1941), y escribió la primera historia sistematizada del pensamiento filosófico brasileño, que se publicó como parte final de sus "*Noções de Historia da Filosofia*", reeditada diez veces.

CONCLUSION

16. — Para terminar, es preciso referirse al futuro. Todos quienes visitan Brasil no pueden menos que hablar de lo que la Nación será en el porvenir.

La base objetiva del futuro brasileño reside en la constitución geográfica del país, de cuyas tres áreas sólo se pobló la menor y menos rica. La segunda comienza a ser penetrada, y ya sentimos sus frutos. La tercera se halla en estado exclusivamente potencial.

Hasta 1900 las poblaciones se radicaban en la costa, que es una estrecha faja de 40 a 120 kilómetros de ancho. Los vientos que soplan del mar, al chocar con las montañas, se condensan en lluvias bienhechoras que originan la densa vegetación del litoral brasileño. De norte a sur, se desgrana un rosario de ciudades. Este fué el Brasil del pasado.

La mayor superficie de nuestro inmenso país es la meseta, de mil metros de altura, poco accidentada y sumamente fértil por su constitución basáltica. Pero el acceso dificultoso retardó su progreso, ya que los tesoros públicos no podían afrontar la construcción de caminos tan largos, ni la remoción de obstáculos tan ingentes. Por fortuna, en nuestros días, "la marcha hacia el oeste" es una realidad. El Estado de Sao Pablo fué el primer beneficiado, pues su capital, construida sobre la meseta pero no lejos del mar, se desarrolló prodigiosamente en pocos años. En el centro de Minas Gerais se levantó, de la noche a la mañana, la ciudad de Belo Horizonte. Lo mismo ocurrió más recientemente con Goiania, la capital de Goiás, y para un futuro próximo se proyecta la fundación de la nueva cabeza de la gran federación brasileña. Ese día, Brasil habrá sido conquistado definitivamente.

En cuanto al Amazonas, la mayor cuenca hidrográfica del mundo, nada puede pronosticarse a su respecto porque mantiene su hostilidad hacia la vida humana. Pero es sabido que las civilizaciones tienden a nacer a orillas de los grandes ríos.

Dentro de 50 años, el panorama humano del Brasil habrá cambiado totalmente, en comparación al de 1900. Avalar el futuro de la filosofía entre nosotros exige, por tanto, que se pare mientes en esa mudanza prevista por la geografía humana. Si admitimos que la filosofía se afianza con el mejoramiento de las condiciones económicas de un pueblo, y si, por otra parte, recordamos el progreso actual de la Iglesia Católica en el Brasil, que trajo aparejado el establecimiento de los estudios aristotélico - tomistas, debemos admitir forzosamente que "*la nueva orientación filosófica brasileña*" tiene a su frente un fecundo porvenir.

EVALDO PAULI.

Florianópolis (Sta. Catalina). Brasil.

Versión directa del portugués por
ALMA NOVELLA MARANI.

NOTAS Y COMENTARIOS

TERCER CONGRESO TOMISTA INTERNACIONAL

Desde el 11 al 16 de septiembre pasado se llevó a cabo en Roma el *Tercer Congreso Tomista Internacional*.

Las reuniones tuvieron lugar en el Palacio papal de la *Cancellaria*, uno de los más hermosos de Roma, en el que la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino tiene su sede. Su amplio salón principal, pintado por Vasari, constituyó el magnífico marco de las nutridas sesiones del Congreso.

Este se reunió mañana y tarde para escuchar casi un centenar de comunicaciones de los tomistas más conspicuos del mundo. Simultáneamente con las comunicaciones, en el salón *Dei Cento giorni*, contiguo al anterior y de no menor magnificencia, se efectuaron por la tarde las discusiones suscitadas en torno a los temas de determinados trabajos.

Cuidadosamente preparado de antemano por la Academia Pontificia de Santo Tomás, la organización del Congreso en sus múltiples detalles recayó sobre su secretario, el Reverendo P. Charles Boyer S. J., Prefecto de estudios y Profesor de la Universidad Gregoriana, coadyuvado por la eficaz colaboración del Rvdo. Prof. Dr. Lino Lozza. A la inteligencia y dinamicidad de ambos el Congreso es sobremanera deudor de su éxito más completo, de su perfecto orden y buen desenvolvimiento en todas sus partes.

Pero el éxito del Congreso estriba sin duda alguna en la comprensiva acogida con que todos los tomistas del mundo, conscientes de la importancia del mismo, correspondieron al llamado de sus organizadores. La mayor parte de los tomistas de todas las naciones enviaron su comunicación y en gran número también asistieron personalmente al Congreso.

De los celebrados hasta la fecha, el de este año, según confesión de los que han asistido a los anteriores, ha sido sin duda el Congreso Tomista más importante tanto por la cantidad y calidad de sus miembros y comunicaciones, como por su carácter verdaderamente internacional. Italia, Francia, España, Alemania, Portugal, Suiza, Austria, Holanda, Polonia,

Estados Unidos, Canadá, México y Argentina estuvieron presentes por sus comunicaciones y, casi todas ellas, —y en gran número las naciones europeas— por sus representantes. A ello contribuyó también la celebración del Año Santo en la Ciudad Eterna.

El Congreso se inauguró solemnemente bajo la presidencia de su Ema. el Cardenal José Pizzardo, Prefecto de la Congregación de Seminarios y Universidades y del Consejo de Presidentes de la Academia de Santo Tomás de Aquino; con la asistencia de varios Arzobispos y Obispos, del Maestro General de la Orden de Predicadores, de los Excmos. Embajadores ante la Santa Sede, de Argentina, Italia, Chile, Uruguay y del Gobierno en exilio de Polonia, de los Rectores de las Universidades Pontificias Gregoriana, Angelicum, De Propaganda Fide, Lateranense, Antonianum y Anselmianum, de numerosos Profesores de Universidades y delegados y asistentes al Congreso.

La calificada concurrencia colmaba la amplia sala de la Academia. Previa invocación de las luces del Espíritu Santo, el Eminentísimo Cardenal Pizzardo, en breve alocución, declaró inaugurado el Congreso subrayando la trascendencia del mismo y las esperanzas en él cifradas.

Acto continuo se inició la primera sesión ordinaria del Congreso con la relación del P. Garrigou-Lagrange, a la que siguieron las comunicaciones anunciadas para la mañana.

El tema del Congreso, *Filosofía y Religión*, fué estudiado en seis días consecutivos, subdividido en los seis subtemas siguientes: 1) *Acerca de la demostración de la existencia de Dios*; 2) *Función de la razón natural en la realización del acto de fe*; 3) *Capacidad de la razón del hombre para hallar el fin de la existencia humana*; 4) *Relación entre la religión y la historia*; 5) *La Filosofía actual ante la Fe cristiana*; y 6) *Actitud de la Filosofía ante los fenómenos de la vida mística*. Cada uno de estos subtemas tuvo su relator oficial en un miembro de la Academia de Santo Tomás de Aquino, que fueron, respectivamente, R. Garrigou-Lagrange, P. Parente, C. Boyer, F. Olgiati, C. Fabro y Gabriel de Santa María Magdalena.

La presencia e inteligente actuación de tomistas de renombre mundial, como Garrigou-Lagrange, Boyer, Gilson, Raeymaeker, Olgiati, Marc, Jolivet, Toccafondi, Mansion, Degl'Innocenti, Boschenski, Cayré, Padovani, Geiger, Fabro, Ceñal, Etcheverry, Finance, Giacon, de Broglie, entre otros, contribuyó al vigor y esplendor del Congreso.

Por lo demás, la calidad intelectual del mismo se mantuvo muy elevada en la mayor parte de las comunicaciones y en las mismas discusiones, en las que se ventilaron con mayor agilidad y agudeza los temas más importantes del Congreso o más debatidos en la actualidad. Las pruebas de la existencia de Dios, las relaciones de la razón y de la fe, los presupues-

tos racionales de la fe y de la religión, el existencialismo y el problema religioso, las relaciones de la filosofía actual en sus diversas tendencias —existencialismo, idealismo, fenomenología, ateísmo, etc.— con el cristianismo y el tomismo: he ahí otros tantos temas expuestos y discutidos bajo sus múltiples aspectos en el seno del Congreso.

Uno de los frutos más plenamente alcanzados por éste fué sin duda el contacto personal entre los grandes tomistas —teólogos y filósofos— de todo el mundo. Ya en las galerías del Palacio de la *Cancellaria*, que dan acceso a la Academia de Santo Tomás, ya en su gabinete de trabajo, ya en las mismas calles de Roma, en conversaciones llanas o en diálogos vivos pudimos aprovechar y gustar el decantado saber de los grandes maestros del Tomismo.

La Encíclica *Humani Generis* de S. S. Pío XII, publicada poco antes del Congreso, brilló como faro de doctrina segura y clara y estuvo presente durante el mismo, ayudando a esclarecer no pocos de los puntos relacionados con el tema central estudiado, objeto hasta entonces de apasionados debates en el mundo de la Teología y de la Filosofía.

Dentro de la unidad fundamental de la ortodoxia católica, el Congreso se movió con gran amplitud, dando cabida a las comunicaciones y ponencias de las distintas tendencias tomistas y aún no tomistas. Sin embargo, semejante contacto del tomismo con otras tendencias católicas no tomistas y, en algún caso, ni siquiera escolástica, sirvió para poner en relieve la superioridad de aquél, realzado más todavía por la superioridad de sus representantes y de su brillante actuación tanto en las comunicaciones como en las discusiones.

Más aún, en torno a los temas señalados, el Congreso se ocupó de las principales corrientes filosóficas contemporáneas. Y en ese contacto de su contenido doctrinal con el de esos otros sistemas, el Tomismo demostró una vez más su perenne actualidad, tanto en su vigor y capacidad para dar solución con sus propios principios a los problemas nuevos o de un modo nuevo replanteados por la Filosofía contemporánea, como por la eficacia de su crítica en desentrañar y señalar con precisión los errores de tal Filosofía y de su fuerza para asimilar en su propia síntesis orgánica las auténticas contribuciones por ésta aportadas.

De aquí la confortación espiritual con que este Congreso nos ha beneficiado y beneficiará a cuantos juzgamos que la única síntesis íntegramente verdadera y totalmente coherente con la realidad es el Tomismo, tal como magistralmente lo pusiera en evidencia en el mismo Congreso el Profesor Padovani.

En medio de la crisis porque atraviesa la Filosofía actual, crisis a que sus propios principios —fundamentalmente falsos— la han conducido, el

Tomismo se yergue más pujante que nunca, renovado en este último siglo en su valor perenne gracias al esfuerzo conjugado de tantas y tan vigorosas inteligencias, bajo el amparo del Magisterio de la Iglesia. Sólo él ofrece a los espíritus sinceros la única síntesis doctrinal capaz de dar cumplida solución a los problemas del hombre y de la Filosofía de hoy y de satisfacer sus ansias de verdad. Estructurado en todas y cada una de sus partes sobre el ser y sus exigencias ontológicas y deontológicas, es verdadero como sistema filosófico; y armónico, por eso mismo, con la verdad sobrenatural, conduce al alma de buena voluntad hasta el descubrimiento de la verdad total, aun de aquella que no se descubre por el esfuerzo de la humana inteligencia, sino que gratuitamente se nos comunica por revelación de la Verdad divina.

Tal la reconfortante lección que nos deja el Tercer Congreso Tomista Internacional.

Al día siguiente de finalizado el Congreso, aquellos eminentes teólogos y filósofos, hermanados en una misma fe y caridad y en un mismo amor a la verdad, rodeaban filialmente al Padre Santo —representante de la Verdad Personal de Dios entre los hombres— para acoger dócilmente de sus labios su mensaje de Verdad y recibir, humildemente prostrados, su paternal bendición como una garantía de éxito en su incesante búsqueda de la verdad y como estímulo de conformación de su vida con la misma verdad.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Roma, Septiembre de 1950.

En otro lugar de la revista publicamos el discurso de Su Santidad a los congresistas; y a continuación damos la nómina completa de las relaciones presentadas y leídas en el decurso del Congreso.

LUNES 11 DE SEPTIEMBRE

M a ñ a

9.30 hs. Solemne inauguración.

Canto del himno *Veni, Creator Spiritus*.

Saludo del Eminentísimo Cardenal Presidente José PIZZARDO, Prefecto de la Sgda. Congregación de los Seminarios y Universidades.

Disertación del P. Reg. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., Profesor en el Ateneo Pontificio "Angelicum": *Acerca de la demostración de la existencia de Dios*.

Comienzan las comunicaciones sobre el mismo tema:

E. GILSON, Profesor en el "Collège de France" de París: *La prueba según el libro "Del ser y la esencia"*.

L. DE RAEYMAEKER, Presidente del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina: *El principio de causalidad a la luz de las recientes polémicas*.

L. STEFANINI, Profesor en la Universidad de Padua: **Itinerario de la razón y razones del itinerario.**

F. VAN STEENBERGHEN, Profesor en la Universidad de Lovaina: **Reflexiones acerca de las "cinco vías".**

T a r d e

16.30 hs. — Continúan las comunicaciones sobre el tema (generales o relacionadas con el existencialismo).

S. VANNI ROVIGHI, Profesora en la Universidad del Sgdo. Corazón, de Milán: **Unidad y pluralidad de las pruebas de la existencia de Dios.**

P. J. DE FINANCE S. J., Profesor en el Colegio Máximo de Vals (Le Puy): **La contingencia del mundo y la libertad creadora.**

P. Octavio Nicolás DERISI, Director del Instituto de Filosofía y Profesor en la Universidad Nacional de La Plata: **Muéstrase el carácter existencial de la demostración de la existencia de Dios y de esa demostración se infiere la eminencia ontológica de la existencia.**

P. Carlos GIACON S. J., Profesor en la Universidad de Padua: **"Razón" y "acción" en la demostración de la existencia de Dios.**

J. GIANNINI, Profesor en el Ateneo Pontificio Lateranense: **¿Se puede utilizar el análisis existencial para exponer la tercer vía de Santo Tomás?**

P. José R. SANABRIA S. J., Profesor en la Facultad de Filosofía del Seminario Mayor San José de México: **La existencia de Dios desde una dimensión existencial.**

P. A. DEL CURA MANGUAN O. P., Profesor en "Estudio general de Filosofía" de las Caldas de Besaya-Santander: **La noción de existencia y las pruebas de la existencia de Dios en Santo Tomás de Aquino.**

Salvador SCIME S. J., Profesor en el Colegio Máximo S. J. de Mesina: **Dios centro del ser y del existir.**

MARTES 12 DE SEPTIEMBRE

M a ñ a n a

9.30 hs. — Pedro PARENTE, Profesor en la Universidad Pontificia "De Propaganda Fide": **Acerca de la función de la razón natural en la realización del acto de fe.**

10.00 hs. — Comienzan las comunicaciones sobre el mismo tema:

P. Adrián GAZZANA S. J., Profesor en el Instituto de Filosofía "Aloisianum" de Gallarate: **Evidencia de credibilidad y libertad del acto de fe.**

P. Francisco M. DALMAU S. J., Profesor en el Escolasticado S. I. de San Cugat del Vallés: **Acerca de la verdadera noción de la fe como fundamento de la preparación racional necesaria para realizar el acto de fe.**

A. DONDEYNE, Profesor en la Universidad de Lovaina: **La filosofía existencial y la afirmación de Dios.**

P. Joaquín SALAVERRI S. J., Profesor en la Universidad Pontificia de Comillas (Santander): **Acerca de la función de la razón natural en la concepción del acto de fe según el Concilio Vaticano.**

M. DIONNE, Profesor en la Universidad Laval de Quebec: **¿Puede conocerse por la razón la credibilidad de la fe?**

Noél PAPAFAVA (Padua): **Fe y Filosofía.**

T a r d e

16.30 hs. — Continúan las comunicaciones acerca del tema.

J. CRISTALDI, Profesor en el Instituto Jacience de San Miguel: **Estructura racional del acto de fe.**

P. Novato PICARD O. F. M., Profesor en el Ateneo Pontificio "Antonianum": **Acerca de la problemática de la fundamentación de la religión según la filosofía de los valores.**

P. André MARC S. J., Profesor en el Escolasticado Filosófico "Ntra. Sra. de Mongré" de Villafranca: **Los postulados filosóficos de la religión.**

B. MAGNINO (Roma): **La filosofía mística de Jacobi y el problema de la fe.**

P. José DE VRIES S. J., Profesor en el Colegio de Pullach (Munich): **Acerca de la función limitada de la razón natural en la realización del acto de fe.**

P. Benito D'AMORE O. P. (Bologna): **Relaciones entre la filosofía y la religión.**

P. José ALVAREZ C. M. F. (Galbiate): **Documentos de la Iglesia en favor del filósofo.**

MIÉRCOLES 13 DE SEPTIEMBRE

M a ñ a n a

9.30 hs. — P. Carlos BOYER S. J., Profesor en la Universidad Pontificia Gregoriana: **Acerca del poder de la razón humana para encontrar el fin del hombre.**

10.00 hs. — Comienzan las comunicaciones acerca del tercer tema.

Antonio C. PEGIS, Profesor en el Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto: **Creaturas intelectuales y causalidad final.**

P. J. K. CREHAN S. J., Profesor en el Colegio Máximo S. J. de Heythrop: **Acerca del fin natural del hombre según los comentarios de Santo Tomás a la Ética a Nicómaco.**

A. MANSION, Profesor en la Universidad de Lovaina: **Acerca de la existencia de un fin último natural del hombre.**

P. Miguel BROWNE O. P., Profesor en la Universidad Pontificia "Angelicum": **Acerca de la función de la sindéresis con respecto a la invención del fin del hombre según el Doctor Angélico.**

P. José MUNOZ S. J., Profesor en la Universidad de Comillas: **La "experiencia religiosa" en San Agustín y Santo Tomás: ¿Coincidencia o discrepancia?**

José DE ROSA, Profesor en el Seminario Arzobispal de Nápoles: **Cognoscibilidad natural y trascendencia del fin último del hombre en la concepción de un estudioso contemporáneo.**

T a r d e

16.30 hs. — Continúan las comunicaciones acerca del primer tema (con referencia a cada uno de los argumentos).

Luis BELLOFIORE (Roma): **Teísmo tomista y teísmo espinosiano.**

Carlos DE KONINCK, Profesor en la Universidad Laval de Quebec: **Si el primer motor inmóvil es aquél a quien llamamos Dios.**

P. Juan R. GIRONELLA S. J., Director del Instituto Filosófico Balmesiano de

Barcelona: Acerca de la necesidad objetiva del pensamiento como camino conducente del hombre hacia Dios.

P. Humberto DEGL'INNOCENTI O. P., Profesor en la Universidad Pontificia de la "De Propaganda Fide": Acerca del sentido de la tercera vía.

CHAIX RUY, Profesor en la Universidad de Algeria: Existencia de Dios y la prueba ontológica.

P. Ramón CENAL S. J. (España): Existencia humana y trascendencia divina.

P. J. A. PETERS C. S. S. R., Profesor en la Universidad Católica de Nymega: Demuéstrase la existencia de Dios por el análisis del amor.

P. Ignacio BONETTI C. P. S. (Sezano de Quinto): El carácter metafísico de las pruebas de la existencia de Dios.

JUEVES 14 DE SEPTIEMBRE

M a ñ a n a

9.30 hs. — F. OLGATI, Profesor en la Universidad Católica del Sgdo. Corazón, de Milán: Relación entre la religión y la historia.

10.00 hs. — Comienzan las comunicaciones acerca del mismo tema.

A. MUNOZ ALONSO, Profesor en la Universidad de Madrid: La heteronomía de la historia respecto de la religión.

P. V. de BROGLIE S. J., Profesor en la Universidad Pontificia Gregoriana y en el Instituto Católico de París: Posición del humanismo delante del cristianismo.

P. José GEMELLARO D. B., Profesor en la Universidad Internacional "Pro Deo" de Roma: Del humanismo del Renacimiento al problematismo de hoy.

E. GOMEZ ARBOLEYA, Profesor en la Universidad de Granada: Hombre religioso.

S. CONTRI (Milán): Religión y Filosofía en los Sapienciales bíblicos.

T. DREZGA (Roma): Función de la religión en la formación de la comunidad internacional.

V. GRUA, Profesor de Filosofía en el Liceo de Grenoble: La posición de Leibniz con relación a las ontologías escolásticas y sus consecuencias doctrinales.

H. BONAMARTINI: Relación entre la Filosofía y la Religión.

T a r d e

16.30 hs. — Continúan las comunicaciones acerca del primer tema. Se dividen los disertantes en dos secciones.

Sección A (en el aula acostumbrada)

R. MASI, Profesor en la Universidad Pontificia Lateranense: El problema de Dios en la ciencia física.

J. DEFEVRE S. J., Profesor en el Colegio Máximo de Lovaina: La prueba real de Dios.

P. Fulberto CAYRE A. A., Profesor en el Instituto Católico de París: San Agustín precursor de Santo Tomás en sus pruebas de la existencia de Dios.

P. Jacinto PAISSAC O. P., Profesor en la Facultad Católica de Lyon: Existencia de Dios y conocimiento habitual.

P. Hugo VIGLINO, Profesor en la Universidad Pontificia "De Propaganda Fide": El significado de lo absoluto en el conocimiento humano.

J. ZARAGUETA, Director del Instituto "Luis Vives" y Profesor en la Universidad de Madrid: **La analogía "sui generis" de nuestro conocimiento de Dios.**
 J. MUZIO S. D. B. (Roma): **La luz del entendimiento agente y la existencia de Dios en la doctrina de Santo Tomás.**

Sección B. (en el aula llamada "dei Cento Giorni")

R. Roberto BUSA S. J., Profesor en el Instituto de Filosofía "Aloisianum" de Gallarate: **Relaciones de la interioridad del espíritu con la necesidad de la religión según la doctrina de Santo Tomás.**

P. José TODOLI O. P., Profesor en la Universidad de Madrid: **Religión y Moral.**

P. Luis BOGLIOLO S. D. B., Profesor en el Ateneo Pontificio Salesiano de Turín: **Acerca del número de vías de Santo Tomás para probar la existencia de Dios.**

María DAL VERME (Milán): **Las críticas de Hume a las pruebas de la existencia de Dios.**

P. NADDEO (Salerno): **Filosofía, Religión y la defensa racional de la fe.**

P. Nazareno CAMILLERI S. D. B., Profesor en la Universidad Pontificia Salesiana de Turín: **Esbozo de una metafísica sobrenatural: la Creación a la luz de la Trinidad.**

Nicolás LEONE, Profesor en el Seminario Arzobispal de Nápoles: **Las actuales actitudes del pensamiento filosófico frente a la demostrabilidad de la existencia de Dios.**

A. LANTRUA (Florencia): **Actitud del estudioso en el tratado de la existencia de Dios.**

VIERNES 15 DE SEPTIEMBRE

M a ñ a n a

9.30 hs. — P. C. FABRO P. S., Profesor en la Universidad Pontificia "De Propaganda Fide": **Actitud de la filosofía de hoy frente a la fe cristiana**

10.00 hs. — **Comienzan las comunicaciones acerca del mismo tema.**

P. Enrique GEURTSSEN S. J., Profesor en el Colegio de San Juan Berchmann (Nymega): **Dios en el pensamiento filosófico de Martín Heidegger.**

H. PADOVANI, Profesor en la Universidad de Padua: **Nuevo espiritualismo y metafísica clásica.**

P. Juan LOTZ S. J., Profesor en el Colegio Máximo de Pullach: **Filosofía existencial y cristianismo.**

P. Benito PRUCHE O. P., Profesor en la Universidad Católica de Lyon: **¿Por qué el existencialismo tiende a incluir una declaración de ateísmo?**

P. H. ROBERTS S. J., Profesor en la Universidad Católica de Nymega: **Acuerdo y desacuerdo entre tomismo y filosofía moderna.**

P. Augusto ETCHEVERRY S. J., Profesor en el Instituto Católico de Tolosa: **La idea de Dios en el idealismo contemporáneo.**

P. Luis MARTINEZ GOMEZ S. J., Profesor en el Colegio Máximo de Madrid: **Trascendencia filosófica y Fe religiosa.**

T a r d e

16.30 hs. — **Continúan las comunicaciones acerca del primer tema (relacionadas con la historia).**

DECKERS, Profesor en el Instituto Arqueológico de Amberes: **El subjetivismo y sus secuaces atribuyen al hombre lo que es propio de Dios.**

P. Estanislao BRETON C. P., Profesor en la Universidad Pontificia "De Propaganda Fide": **Religión y Filosofía en la obra de Nikolai Hartmann.**

P. Cl. HUBATKA O. F. M. Cap, Profesor en el Colegio de San Fidel de Suiza: **La importancia de la analogía del ser en la teología dialéctica de C. Barth, de E. Brunner y en el Tomismo.**

P. Vicente MIANO S. D. B. (Turín): **Los argumentos del Monologion y la cuarta vía de Santo Tomás.**

S. CASAS BLANCO (Madrid): **La demostración de la existencia de Dios en la filosofía de Don Angel Amor Ruibal (1866-1930).**

P. Jesús VALBUENA O. P., Profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca: **Correlaciones filosófico-religiosas del problema de Dios.**

P. D. MARTINS S. J., Profesor en la Facultad Pontificia de Braga: **El problema de la demostración de la existencia de Dios ante el Ateísmo.**

A SILVA TAROUCA, Profesor en la Universidad de Graz: **Metafísica del "modus creaturae".**

SABADO 16 DE SEPTIEMBRE

M a ñ a n a

9.30 hs. — P. G. de SANTA M. MAGDALENA O. C. D., Profesor en el Colegio Internacional O. C. D. de Roma: **Función de la filosofía en los hechos de la vida mística.**

10.30 hs. — **Comienzan las comunicaciones acerca del mismo tema.**

P. I. COLOSIO O. P., Director del periódico "Vida Cristiana", de Florencia: **La teoría del éxtasis en Santo Tomás.**

GREGOIRE, Profesor en la Universidad de Lovaina: **La filosofía y los fenómenos de la vida mística.**

P. Pablo AGAESSE S. J., Profesor en el Escolasticado Filosófico "Ntra. Sra. de Mongré" de Villafranca: **Relación entre la filosofía y la mística en Plotino.**

Luis DESIMONE, Profesor en la Universidad de Nápoles: **Los aspectos filosóficos de la mística de Guillermo de S. Thiéry.**

P. A. ALAEGOS, Profesor en el Colegio Máximo de los Hijos del Corazón de María de Santo Domingo de la Calzada: **El hombre, o es Cristocéntrico, o no es nada.**

J. M. SANCHEZ DE MUNIAIN (España): **Vida estética y vida mística.**

P. A. ANDRES ORTEGA C. M. F., Profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca: **Conceptuación y Mística.**

T a r d e (última sesión)

16.30 hs. — P. Eugenio TOCCAFONDI O. P., Profesor en la Universidad Pontificia "Angelicum": **"Estado actual del problema de las relaciones entre la verdad filosófica y la verdad revelada.**

R. JOLIVET, Profesor en la Facultad Católica de Lyon: **Los supuestos religiosos en el existencialismo contemporáneo.**

CLAUSURA DEL CONGRESO.

T E X T O S

DISCURSO DE SU SANTIDAD PIO XII A LOS FILOSOFOS CRISTIANOS (1)

Con particular afecto de alma hacia vosotros, aunque no sabemos si con mayor estima o con mayor benevolencia, puesto que de ambas sois merecedores en sumo grado, os acogemos y os saludamos a vosotros, que habéis acudido a Roma desde todas las naciones para celebrar el tercer Congreso Tomista. Os ha congregado un motivo apremiante y de suma importancia: habéis tratado de las conexiones que median entre la fe católica y la recta razón, entre la filosofía moderna y la religión cristiana.

No ignoráis que sobre este tema Nos hemos publicado poco ha la Carta Encíclica "Humani Generis". En medio de vuestras controversias y disertaciones, ella os indicó el camino seguro, mientras es alumbraba cual brillantísimo sol la doctrina de Santo Tomás de Aquino, de Santo Tomás, repetimos, del cual toma y adquiere el esplendor de su nombre vuestra Academia.

La filosofía perenne es por cierto una obra de inmensa grandeza, en cuya elaboración trabajaron en el decurso de los siglos, suscitados por la voluntad providentísima de Dios, los ingenios más escogidos, la flor y nata de la sabiduría. Y esta misma filosofía, dotada de perpetua juventud, aún ahora florece vigorosa, y está siempre abierta, y aprovecha de los adelantos de las diversas disciplinas, ora cuando deban investigarse con mayor profundidad las cosas físicas, ora cuando deban referirse con mayor consideración los hechos históricos, ora cuando deba establecerse con mayor cuidado el método crítico.

Pero entre todos los que han cultivado la filosofía escolástica, sin comparación alguna se lleva la palma y ocupa el primer lugar Santo Tomás.

1) Este discurso fué pronunciado en Castel Gandolfo el día 17 de Setiembre pasado a los participantes del Tercer Congreso Tomista Internacional. La traducción ha sido hecha por el P. Eugenio Melo, sobre el texto latino que publicó *L'Osservatore Romano*.

Amante tan sólo de la verdad, ¡con cuánta reverencia, como exige por cierto la verdad, considera las cosas para entenderlas a fondo, escudriña los hechos, investiga las obras y documentos, merced a los cuales se reconocen los hechos y las palabras! ¡Qué adecuada disposición de las partes guarda él en sus inquisiciones! ¡Qué vigorosa es la solidez de sus argumentos, qué diáfana la propiedad de su estilo! Desemboca en las conclusiones con la invicta constancia que proporciona la elevación de las mentes; mediante una dilucidación sosegada y segura lleva hasta sus últimas consecuencias los principios metafísicos, que constituyen el patrimonio común de la sabiduría cristiana en todas las épocas.

Está fuera de toda duda lo siguiente: en la medida en que el cielo sobrepuja a la tierra, así también las verdades de la divina Revelación superan las fuerzas de la inteligencia humana; aquéllas son más elevadas que éstas, pero de ninguna manera opuestas y contradictorias. Están en un plano superior, pero no adverso. Pues bien, Santo Tomás, con una admirable penetración, introduce en el templo de los misterios de Dios a la inteligencia del hombre, que estaba como perpleja e indecisa; y resolviendo las cuestiones con el arte de la argumentación logra que resplandezca y aparezca la mutua conveniencia de las cosas divinas y humanas. Nuestra mencionada Encíclica, que hemos publicado guiados por el designio y el propósito de conservar íntegro, indemne y sin menoscabo el depósito de la fe católica, demuestra cuán ardua disputa subsiste aún ahora en la determinación de las razones que son mutuas entre la fe y las doctrinas logradas con la luz natural. Esas cuestiones que allí Nos hemos tocado, tratadlas entre vosotros y luego trasmitidlas a la juventud estudiosa, a la que estáis dedicados, sujetándoos en todo momento al espíritu con que el Doctor Angélico estudió la verdad, a saber, con sumo empeño de la inteligencia y con religiosa piedad. Tratadlas perseverando en su método, con el que siempre delinea el contenido y los límites de las sentencias, sin una inútil afluencia de palabras, sino con una dicción sobria y sólida, notable por aquella claridad, con que tanto él mismo como los doctores de la filosofía escolástica brillaron en su edad de oro e ilustraron con su resplandor la Iglesia y los fines de las ciencias.

Realizad esto con diligencia y recogeréis una corona de ilustres merecimientos para con el nombre católico. Por último, como prenda de una abundante cosecha, impartimos con todo afecto en el Señor la Bendición Apostólica a todos cuantos presidieron o asistieron a vuestro Congreso Filosófico y a los Directores y miembros de la Academia de Santo Tomás: Dios, dador de la luz y de la paz, sea con vosotros.

BIBLIOGRAFIA

ALLE ORIGINI DELLA CRISI CONTEMPORANEA. *Illuminismo e Rivoluzione*, por Bianca Magnino, Roma, 1946.

Sabido es que el siglo del Iluminismo cuenta bien poco en la historia de los valores filosóficos. La casi totalidad de los "filósofos" de la Ilustración, sin duda por su negación de la metafísica, es de una tan evidente superficialidad que a veces cae en chocante ramplonería. Sin embargo, difícilmente encontraremos ejemplo más palpable de pronta y directa influencia de los "pensadores" en las realizaciones "prácticas" de la vida. Por ello *Illuminismo y Revolución* se han convertido en términos inseparables. Estudiar el proceso de las ideas que acabaron por reventar en la flor roja de una revolución que conmovió la vieja Europa, tal fué el fin que se propuso en su obra B. Magnino, profesora de Historia de la Filosofía en la Universidad de Roma. Y a fe que lo ha realizado magníficamente. Como estudio de conjunto y síntesis, realizado con perspectiva católica, lo creemos único.

Generalmente, siguiendo a Berdiaeff, se considera el Renacimiento como el comienzo de un movimiento antropocéntrico que se va desvinculando cada vez más de Dios y, por consiguiente, va divinizando más lo humano. El punto terminal de ese movimiento sería la crisis del mundo contemporáneo y el comunismo. Para la autora del libro que nos ocupa los "orígenes de la crisis contemporánea" están algo más cerca: Iluminismo y Revolución. Claro que no niega, por supuesto, una dependencia anterior respecto al Renacimiento. "Los filones, dice, del delirio crítico del Setecientos afloran en los movimientos herejes y en el espíritu del Renacimiento. Un idéntico deseo de subordinar lo sobrenatural o de anularlo, de confiar exclusivamente en el hombre, alimenta, hechas las debidas proporciones, los dos períodos, se insi-

núa en sus crisis, disputas y trabajo" Por algo Voltaire exaltaba el Renacimiento . . .

Pero lo que pretende M. no es tanto subrayar los "orígenes" de nuestra crisis cuanto profundizar las raíces intelectuales de una revolución que antes de hacerse en las calles se había realizado en los espíritus. Porque, entonces como siempre, las ideas conducen la humanidad y "el pensamiento fomenta la rebelión . . . no es que la rebelión se refleje en el pensamiento".

Es un siglo "inconsciente", como fuertemente lo denomina la autora, ese siglo "que duda con Bayle, sonríe irónico con Fontenelle, va en busca del fácil placer con Voltaire y no advierte las nubes que se espesan sobre las tesis de los filósofos".

Las diversas corrientes ideológicas del siglo, llámense deísmo, racionalismo, materialismo, cientifismo, que significan omnímoda independencia de toda metafísica y religión, pueden encerrarse en dos términos que se amalgamarán a maravilla: *racionalismo y empirismo*. Naturalmente, todo ello tuvo su preparación; "mientras Montaigne prepara la duda un poco irónica de Bayle y la sonrisa zumbona de Fontenelle, Cherbury la serena pero desdeñosa mentalidad deísta, Bacon el empirismo y Descartes el racionalismo del siglo de las luces, Hobbes abre el camino al más crudo materialismo".

Nos encontramos, pues, en ese siglo XVIII con una nueva cultura, cuya tonalidad habrá que buscarla en su culto y búsqueda de lo "concreto", en su amor a los "valores tangibles de la vida y sus conquistas inmediatas". En ese aspecto hizose sentir muy mucho en Francia la influencia inglesa, en especial la de Newton, cuyas obras Voltaire dió a conocer y admirar. "El respeto a los hechos . . . menos consideración por la lógica; no tanto evidencia interna cuanto seguridad exterior". Por ello, el proceso de laicización de la cultura, que había comenzado en el Renacimiento, toma proporciones cada vez mayores y se infiltra en producciones intelectuales tan profundamente humanas como son la historia, el arte y los valores de la fantasía. "Los metafísicos y poetas tuvieron su tiempo; los físicos sistemáticos los han sucedido", decía Diderot. Se trata de guerrear a muerte contra todo lo que significa tradición y autoridad, sinónimos de error. El pasado, que constituye historia, es despreciado entonces por Bayle, es detestado por Voltaire y por Rousseau que "sueña con las selvas vírgenes", es mal interpretado por Montesquieu que niega cuanto supere lo racional. La historia, como la vida, debe renegar de lo absoluto y trascendente. Con razón afirma M. que "el espíritu curioso del siglo está ávido de muchos conocimientos, pero demasiado poco de profundidad". Y sabemos que la límpida pureza del agua no está en la superficie. Entre 1751 y 1772 la aparición de la "Enciclopedia", "fase definitiva del escepticismo racionalista", nos presenta quintaesenciada la cosmovisión del siglo.

Los más variados matices de la irreligiosidad resquebrajan la fe y apresuran la descomposición espiritual. La negación escéptica toma mil formas, la Teología tradicional debe ser reemplazada por una teología "física" cuyo objeto es un dios "empíricamente claro, accesible hasta el punto de confundirse con el Universo".

El deísmo inglés, por otra parte, inicia una lucha abierta contra las religiones positivas, invitando al hombre a enrolarse bajo las banderas de la religión de la razón, que bebe en las fuentes de una teología fundada en la naturaleza de las cosas y en las solas posibilidades humanas.

Después de un "incursus" general sobre ese aspecto de la cultura del Setecientos, la autora presenta —conforme al método adoptado en la obra— la acción corrosiva de los diferentes personajes de la época. La de Bayle, "cuya vocación fué la de escarnecer todo credo", que "abre el camino a las afirmaciones disolventes del nuevo siglo" y cuyo "Diccionario constituye buena parte de la erudición de Voltaire" y cuyos "argumentos son el fondo de la sátira religiosa" del patriarca de Ferney; la de Fontenelle, que trasluce el "sarcasmo de la Enciclopedia y sobre todo el odio de una época"; la de Montesquieu; la de Voltaire, una de las figuras más repelentes, despreciables y destructoras de la historia, dueño de chispeante estilo pero falto del menor talento filosófico (cf. *De l'âme*); la de Diderot el precursor del transformismo, quien no se cansaba de repetir que "el primer paso hacia la filosofía es la incredulidad"; la de Holbach, para quien "todo lo que no es sentido y experiencia sensible es error"; la de Helvecio, quien proclama como único culto el "goce de todos los placeres compatibles con el bien público".

Ya se encargarán los medios de divulgación de la época, en especial los "salones" y la prédica de los "espíritus fuertes", de popularizar todas esas doctrinas y coronar el espíritu laico-racionalista "que descarta toda preocupación religiosa y acusa a la Iglesia de ser el instituto donde se suman las falsedades de la historia y los males del mundo".

En el capítulo V, "del materialismo al sensismo", estudia M. el proceso de ese materialismo moderno que "se organizó por vez primera sistemáticamente en Francia, pero que había nacido en Inglaterra".

Si lo único existente, dice Holbach, es la realidad corpórea, "vuelva el hombre a la experiencia, naturaleza y razón, y no se ocupe más que de los objetos concretos y útiles a su felicidad". Considerar lógicamente los hechos será hacer metafísica y expresión que no se refiera a algo sensible estará vacía de sentido. ¿Las ideas? Sensaciones impresas en la memoria. Y todo lo que se denomina idea moral, libertad, voluntad, tiene su origen en los sentidos. "la sensibilidad es la fuente de nuestras acciones, pensamientos, pasiones y sociabilidad". Con razón se podrá concluir que el hombre es una má-

quina (La Mettrie), que no hay sino una única substancia en el universo (Diderot) y que en el hombre sólo hay materia sensible (Helvecio). Y tanto Condillac, Bonnet, Destuit de Tracy, como Cabanis, Maupertuis, Robinet, podrían subscribir la siguiente proposición: "las operaciones del ánimo y del espíritu no son más que el resultado de los movimientos cerebrales".

Si admitimos que toda moral (*línea del obrar*) se fundamenta en una metafísica (*línea del ser*), no será difícil deducir lo que se seguirá cuando "su palabra sobre el ordenamiento de las jerarquías y los graves problemas de la colectividad". Es lo que M. estudia en el capítulo VI, buscando en primer lugar los orígenes de las doctrinas sociales del siglo en Tomás Moro y Grocio, y más próximamente en Descartes, Hobbes (*Estado absoluto*) y Locke (*derecho de insurrección*). En síntesis, la literatura política del Iluminismo se puede determinar brevemente: lucha de los "derechos del hombre" contra "el fanatismo, instituciones feudales y esclavitud de la desigualdad". Así Voltaire, aunque no admite la igualdad propugnada por el "charlatán salvaje" de Rousseau, reclama "libertad entera de la persona, de la propiedad, del pensamiento, de la religión, de prensa"; la religión y política antiguas deberán ser suplantadas por la fraternidad y la humanidad. Por otra parte Rousseau añora la jungla y habla de "bondad natural", de "sentimientos de sociabilidad" sin dogmatismos de ninguna especie. El Estado, que es "soberanía popular" y expresión, al igual que la ley, de la voluntad general, "es el instrumento que actúa el divino racional, más aún es la inmanente racionalidad del mundo. ¿Cómo no dejarlo entonces como árbitro absoluto de toda la vida?". Y aún a costa de la revolución deben triunfar esta filosofía, que ha decidido como ha decidido sobre Dios y el alma, diga, la igualdad, los derechos naturales, la libertad del individuo, la soberanía popular. Nada raro, pues, que se justifique el desorden (Malby), ya que ningún hombre ha recibido de la naturaleza el derecho de mandar a los otros (Diderot). ¡Lindo cebo para la turba multa de descontentos de la época! En oscuras retortas se iba preparando la Revolución. Mientras tanto, los que encasquetaban corona al "pueblo soberano" se prosternaban ante un Federico o una Catalina. ¡Tan "democráticos" aquellos "déspotas ilustrados"...!

A lo sobrenatural se había contrapuesto lo natural, al espíritu la materia, a la tradición la modernidad, a los valores ultraterrenos se contrapondrá la vida actual, "la vida terrena y sus mitos", que constituyen el objeto del último capítulo de la obra de nuestra autora. El progreso constante, esa "consoladora realidad" que nos proporciona mayor bienestar y placer, será la fuente de la felicidad universal. Se identifican, entonces, progreso y alegría de vivir, virtud y bienestar, moral y placer. Holbach recomendará: "piensa únicamente en vivir feliz tu existencia terrena". Se siente aversión y

desprecio hacia el ascetismo católico y la moral tradicional es suplantada por la laica, capaz de admitir toda licencia. Aquellos filósofos ignoraban que "puesto en contacto con la vida real... el reformismo pacífico puede traducirse en pasión: pasión de rebelión, aún a precio de violencia y sangre".

Tal, en resumen, el magnífico libro de B. Magnino. Hay en él directo y consciente conocimiento de las fuentes; la exposición, de claridad latina, está hermosamente expresada en un estilo elegante, muchas veces con calor y brillantez, que no degeneran en retórica. Posee Magnino el don de la síntesis, sea en la exposición de doctrinas como en la presentación de épocas y personajes. Léanse si no, los escorzos de Fontenelle y Voltaire en el capítulo IV. Hubiésemos querido, eso sí, encontrar un capítulo dedicado a poner de relieve los puntos de contacto y analogía de la época estudiada con la contemporánea, puntos que el lector atento vislumbrará sin duda en las páginas de la obra.

Por lo que hemos dicho y por tratarse de un libro que vendría a llenar un vacío en la bibliografía castellana de un período de la historia de la cultura, creemos que el trabajo de B. Magnino merece los honores de una buena traducción.

ANTONIO QUARRACINO.

LA EDUCACION EN ESTE MOMENTO CRUCIAL, por *Jacques Maritain*. Desclée de Brouwer, Bs. As., 1950.

Se trata de un breviario de filosofía de la educación cuyo valor positivo radica, a pesar de la estructura general de sus líneas, no precisamente en novedades psicológicas o metodológicas sino en la jerarquización de todos estos valiosos aportes de la educación actual iluminados desde las raíces mismas de los principios de la filosofía tomista de la persona humana.

Con su claridad ya proverbial Maritain ha logrado iluminar ampliamente, por lo menos en sus líneas generales, el problema complejo de la educación no sólo en su principio y fundamento sino también en sus distintas proyecciones.

Siguiendo el camino único para toda ciencia verdadera, es decir discuriendo por las cuatro causas de la educación (Conferencias I y II) Maritain nos presenta un enfoque de conjunto para terminar luego con el estudio "*eorum quae sunt ad finem*", o sea de los medios adecuados a la causa formal y final de la educación (Conferencias III y IV).

La educación o formación humana es educación y formación del hombre y por eso exige que se la fundamente sobre la naturaleza tal cual es, dependiendo de la concepción que de ella tengamos el destino de la educación. Este es el punto de partida de todos los errores de la moderna filosofía de la educación, por eso el autor dedica especial cuidado a este problema derribando uno a uno los errores que se originan en este punto. Frente a todas las concepciones falsas del hombre opone la tomista y católica, no parcial y desintegrada sino completa e integral, ni ángel ni bestia, animal racional y dando un paso más, individuo y persona, identificados realmente pero referidos desde lo más hondo de sí mismos el uno a la materia, el otro a la forma o alma racional.

Haciendo hincapié en la supremacía del acto sobre la potencia, del espíritu sobre la materia, del alma sobre el cuerpo, y de la contemplación sobre la acción, coordina sabiamente la causa final de la educación con la causa formal de este compuesto que llamamos hombre. De donde se deduce que el fin primario de toda educación ha de estar dirigido hacia la formación de la personalidad, pero no de esa personalidad equívoca de que nos hablan los modernos, sino de la auténtica, del alma espiritual, mediante el conocimiento y el amor.

El contenido o causa formal de toda educación no puede por consiguiente estar desligado o desviado de estos dos términos sino que debe ser consecuente con la naturaleza del hombre y la finalidad de su formación.

Al considerar la causa material de la educación señala acertadamente Maritain el principio activo o disposiciones dinámicas de todo educando y no menos feliz está en sus consideraciones sobre la causa eficiente, al conferir la primacía al educando como causa eficiente *principal* y al educador como causa eficiente *ministerial*.

La segunda parte del libro está constituida por la aplicación de estos principios a la elección de los medios necesarios para la consecución de una verdadera formación de la personalidad: Educación humanista y Universidad (Conferencia III); llevando luego sus principios hasta el fin propone soluciones al problema de la educación en los países con regímenes democráticos.

Cierra el libro un anexo especial sobre el problema de la escuela en Francia.

El valor de este libro está constituido no sólo por la seguridad de sus principios filosóficos sino también por su actualidad. Era necesaria una obra tan orientadora como ésta de Maritain para arrojar un poco de luz sobre la confusión de los innumerables sistemas de educación.

R. E. M.

LES DOCTRINES EXISTENTIALISTES DE KIERKEGAARD A
J. P. SARTRE, por Régis Jolivet, Editions de Fontenelle, Abbaye S.
Wandrille, 1948.

Esta obra de R. Jolivet nos ofrece una exposición objetiva y clara del Existencialismo en sus principales representantes, agrupados en los dos binomios: Heidegger-Sartre y Jaspers-Marcel, de acuerdo a la doble orientación que cada uno de estos grupos encarna.

En forma eminentemente didáctica y metódica el autor recorre paso a paso el arduo y sinuoso camino de estos cuatro filósofos en el orden en que se los ha nombrado. Los puntos centrales de Heidegger, Sartre, Jaspers y Marcel están aprehendidos con exactitud y expuestos luego en luminosa síntesis.

Para el logro de su intento Jolivet ha dividido su exposición en párrafos, a los que a su vez ha subdividido en otros marginalmente numerados. El pensamiento, difícil y a las veces obscuro de estos filósofos, se torna así ordenado y fácil de ser asimilado.

El mérito de esta exposición estriba precisamente en que nos presenta las principales concepciones existencialistas de una manera clara y asequible, que no poseen siempre en sus propios autores, hilvanando los textos originales en una nueva síntesis de aquilatado valor didáctico, que traduce con exactitud y hondura a la vez las principales corrientes del Existencialismo actual.

Para facilitar aún más la exposición, cada uno de los párrafos y de sus partes principales están siempre sintetizados en una frase subrayada, que vigorosamente los resume. Esa frase, de haber sido colocada al comienzo del párrafo a modo de subtítulo, después del número marginal, hubiese dado al texto mayor valor didáctico.

De este modo, sin esfuerzo casi, el lector va elaborando la síntesis de la exposición y siguiendo mejor el desenvolvimiento de estos sistemas, que en sus propios autores resulta difícil de aprehender, a causa de su concepción retorcida, cuando no de su estilo alambicado y esotérico.

A fin de no interferir el desarrollo del pensamiento de los sistemas estudiados, el autor ha dejado para la *Conclusión* sus reflexiones críticas generales; y sólo en notas al pie de la página ha ido intercalando observaciones discriminativas a puntos más particularizados, sobre los cuales no hubiese sido posible volver después sin repeticiones fastidiosas.

La obra posee un carácter eminentemente analítico, de acuerdo a las obras mismas estudiadas. El pensamiento de estos filósofos existencialistas es desarrollado minuciosamente a la luz de sus propios textos, paso a pa-

so; pero con tanta claridad y orden que, cual piezas bien terminadas, los resultados parciales se avienen y ajustan por sí solos en una magnífica y acabada síntesis.

Sin embargo y pese a las múltiples y continuas citas con que el autor sostiene la estructura objetiva de su exposición, el mérito principal no está en la erudición, sino en la penetración de la concepción estudiada, lograda punto por punto y siempre a la luz de los textos, sagazmente ensamblados con la propia exposición en una síntesis de elevados quilates didácticos.

Y no podía ser de otro modo; porque Jolivet es ante todo un *maestro* de captación y exposición clara y precisa. Sus libros reflejan la lección magistral, ceñida y luminosa. A través de larga y fecunda carrera de enseñanza oral y escrita —ha compuesto numerosas obras, como su *Traité de Philosophie*, varias veces editado— Jolivet ha llegado a ser un *maestro*. Su inmensa erudición —siempre al día—, su aguda penetración en el pensamiento y en la filosofía contemporánea y sobre todo su segura y bien articulada síntesis filosófica se funden, decantadas o quintaesenciadas, en el *maestro* de gran envergadura. Casi no hay filósofo o problema contemporáneo que en uno u otro libro o en alguno de sus innumerables trabajos no haya estudiado o tocado al menos. Como buen tomista, está siempre abierto al ser y, por él a todas las inquietudes y movimientos espirituales del alma contemporánea, para analizarlos, pensarlos, discriminarlos en su auténtico valor.

Después de haberse ocupado del vitalismo de Bergson y Le Roy y de otras corrientes de la filosofía actual, en esta obra se aboca ampliamente al estudio del Existencialismo, de tanta vigencia y difusión actual. Y por eso mismo, porque está en posesión de la verdad, no se detiene tan sólo en el desarrollo minucioso del mismo, sino que, tras su exposición ajustada y fiel, respaldada escrupulosamente por los pasajes de las obras estudiadas, lo critica con objetividad y lealtad señalando sus auténticas contribuciones al acervo de la Filosofía de hoy, pero señalando a la vez sus desviaciones metodológicas y doctrinarias.

En este punto hubiésemos deseado un desarrollo más amplio de la obra de Jolivet. Son pocas las páginas consagradas a la *Conclusión* de valoración, bien que están ellas enriquecidas con múltiples notas críticas al pie de cada página sobre puntos más determinados de los sistemas estudiados. No guardan ellas proporción con la amplitud consagrada a la exposición de los sistemas, que ocupan la mayor parte del libro. Sobre todo hubiésemos deseado de Jolivet un esbozo de solución constructiva de los problemas planteados por el Existencialismo, sobre todo sobre el sentido de la existencia, a la manera de los realizados por Maritain y Gilson, y

que nadie mejor que él, en posesión de una amplia y bien asimilada síntesis filosófica y dueño de una gran claridad expositiva, podía brindarnos. De todos modos y pese a su parquedad, la crítica es meludosa, certera y substancialmente completa.

La pobreza de la edición —mal papel e impresión— no condice con el valioso contenido del libro, que merecía una presentación condigna.

Pocos libros como éste de Jolivet ayudarán a alcanzar una idea justa y completa del Existencialismo contemporáneo. Por su meduloso contenido y su forma didáctica no dudamos que prestará excelentes servicios por igual a filósofos, lectores de cultura y a estudiantes universitarios.

Ha llegado a nuestras manos la traducción española de esta obra, en una buena presentación de la editorial Gredos de Madrid. La versión española ampliará inmensamente el ámbito de los lectores, que se beneficiarán de este extraordinario libro de Jolivet.

OCTAVIO N. DERISI

DIOS. LA EXISTENCIA DE DIOS (Solución tomista a las antinomias agnósticas), por R. Garrigou-Lagrange, traducción de José San Román Villasante, Emecé editores, Buenos Aires, 1950.

La editorial Emecé acaba de entregar al público de habla castellana la primera parte del libro: *Dios, su Existencia y su Naturaleza*, de Reginald Garrigou-Lagrange. A este primer volumen, que contiene lo referente a la *Existencia de Dios*, seguirá en breve un segundo con la segunda parte: la *Naturaleza de Dios*, con el que se completará la obra.

Este estudio sobre Dios, que en su original francés acaba de ver su séptima edición, ha llegado a convertirse en la obra clásica sobre el tema, tanto por lo completo y exhaustivo de su desarrollo y la rica erudición desplegada, como sobre todo por el vigor y solidez doctrinaria con que tan importante tesis es sustentada a la vez que defendida contra los ataques de las diversas posiciones contrarias, sobre todo de estos últimos tiempos. De ahí también la actualidad de la obra.

Creemos inoportuno detenernos en el análisis crítico de una obra tan ampliamente conocida entre nosotros y en todo el mundo, respaldada con la autoridad de su autor, uno de los más eminentes y profundos maestros

del tomismo contemporáneo.

Sólo queremos llamar la atención sobre la afirmación del autor, asentada en su Prólogo, especialmente escrito para esta edición castellana, de que su "pensamiento permanece invariable desde 1915, fecha de la primera edición de la obra, pero se ha refirmado cada vez más, debido a los estudios más profundos de la doctrina de Santo Tomás"; y en la insistencia con que vuelve a hablar sobre el error fundamental del irracionalismo en la Filosofía de la acción, y que hoy cobra todo su valor frente a los irracionalismos de los más diversos matices, pero principalmente frente al Existencialismo en boga.

José San Román Villasante ha tomado sobre sí la tarea de la traducción; y debemos reconocerle la exactitud y cuidado con que la ha realizado, ayudado sin duda por sus conocimientos lingüísticos y su formación teológico-filosófica, cual convenía para esta obra.

Dentro de la fisonomía de los tomos de la colección filosófica "*Sophia*", que dirige Tomás D. Casares, la editorial Emecé nos ha brindado el libro en un elegante volumen, que honra a las prensas argentinas.

OCTAVIO N. DERISI

INDICE DEL TOMO QUINTO

LA DIRECCIÓN	<i>Existencialismo y Política</i>	3
	<i>El hombre desamparado</i>	83
	<i>Descartes o la Aventura del Angelismo</i>	163
	<i>La enseñanza fundamental de la Encíclica "Humani Generis"</i>	243

ARTICULOS

C. FABRO	<i>Crítica de Kierkegaard al Ochocientos</i>	9
R. CEÑAL	<i>El Problema de la Verdad en Heidegger</i>	19
O. N. DERISI	<i>El Existencialismo de Gabriel Marcel</i>	41
J. TODOLI DUQUE	<i>Los fundamentos de la educación en Santo Tomás de Aquino</i>	89
J. M. OJEA QUINTANA	<i>La filosofía jurídica de Hans Kelsen</i>	112
CARLO GIACON	<i>El problema moral en el Vº. Congreso italiano de estudios filosóficos cristianos</i>	136 y 208
B. RAFFO MAGNASCO	<i>El método y la certidumbre en la ciencia política</i>	168
HÉCTOR MANDRIONI	<i>Thibon intérprete de Nietzsche</i>	182
EVALDO PAULI	<i>La nueva orientación filosófica del Brasil 196 y</i>	282
REGIS JOLIVET	<i>Occidente y el Pensamiento Cristiano</i>	254
A. GARCÍA VIEYRA	<i>Semiología de las ciencias especulativas</i>	267

NOTAS Y COMENTARIOS

A. ROSSI	<i>Sobre la necesidad de la Lógica</i>	53
A. BONAMINO	<i>De las partes en la substancia material, antes y después de la cantidad</i>	67
O. N. DERISI	<i>"L'être et l'essence" de Etienne Gilson</i>	144

JOSÉ R. SANABRIA
O. N. DERISI

El tercer Congreso interamericano de filosofía 219
Tercer Congreso Tomista Internacional 298

TEXTOS

Pío XII

Discurso a los filósofos cristianos 307

BIBLIOGRAFIA

- | | | |
|-----------------------|--|-----|
| RAFAEL VIRASORO | <i>Vocación y moralidad</i> (O. N. Derisi). | 74 |
| JESÚS MUÑOZ | <i>¿Cómo nació la vida</i> (J. E. B.) | 77 |
| RESTITUTO PRUNEDA | <i>El Brahmanismo frente al Cristianismo</i> (Eugenio S. Melo) | 78 |
| M. A. GALINO CARRILLO | <i>Los tratados sobre educación de príncipes. Siglos XVI y XVII</i> (V. Gallego) | 152 |
| J. M. DEL BARRIO | <i>Las fronteras de la física y de la filosofía. Tomo II: La molécula.</i> (J. E. Bolzán) ... | 154 |
| ISAAC G. VALDIVIA | <i>Nota para una teoría de las ciencias sociales.</i> (O. N. Derisi) | 231 |
| ALBERTO G. VIEYRA | <i>Ensayos sobre pedagogía, según la mente de Santo Tomás de Aquino</i> (Juan A. González) | 233 |
| DIONISIO DOMÍNGUEZ | <i>Historia de la Filosofía</i> (J. E. Bolzán) | 235 |
| JOSÉ S. VILLASEÑOR | <i>Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre</i> (O. N. Derisi) | 236 |
| BIANCA MAGNINO | <i>Alle origini della crisi contemporanea</i> (A. Quarracino) | 309 |
| JACQUES MARITAIN | <i>La Educación en este momento crucial</i> (R. E. M.) | 313 |
| REGIS JOLIVET | <i>Les Doctrines existentialistes de Kierkegaard</i> A. J. P. Sartre (O. N. Derisi) | 315 |
| R. GARRIGOU-LAGRANGE | <i>Dios. La Existencia de Dios</i> (O. N. Derisi) . | 317 |

CRONICA 156 y 237

LIBRERIA DEL TEMPLE

S. R. L. - Capital \$ 40.000

VIAMONTE 525

(31 - Retiro - 2359)

BUENOS AIRES



Solicite nuestras listas de novedades, de los temas que le interesen,
en castellano, francés, griego y latín.

Excelente surtido de artículos de Papelería

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

SIGNIFICADO DEL ATEISMO CONTEMPORANEO (J. Maritain)	\$ 3.50
CRITICA DE ASIA SOBRE EL CRISTIANISMO DEL OCCIDENTE (Thomas Ohm, OSB)	\$ 10.—
LA IGLESIA PRIMITIVA Y EL CATOLICISMO (Mons. P. Batiffol)	\$ 25.—
TRATAMIENTO PASTORAL DE LOS NEUROTICOS (Mons. Brenninckmeyer)...	\$ 10.—
EL PROCESO DEL ARTE (S. Fumet) Edición corregida por el Autor	\$ 10.—

DE PROXIMA APARICION

RAZON Y RAZONES (Jacques Maritain) — OFENSIVAS BIOLOGICAS CONTRA LA
PERSONA (Dr. R. Biot). AL SERVICIO DE LA PERSONA HUMANA (Dr. R. Biot). Guía
moral profesional para enfermeras y asistentes sociales.

DE NUESTRO CATALOGO

EL REALISMO DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD (R. Garrigou-Lagrange)	\$ 22 —
EL METODO PSICOANALITICO Y LA DOCTRINA FREUDIANA (R. Dalbiez) 2 vols.	\$ 65.—
LA PERSONA Y EL BIEN COMUN (J. Maritain)	\$ 6.—
BREVE TRATADO ACERCA DE LA EXISTENCIA Y DE LO EXISTENTE (J. Ma- ritain)	\$ 10.—
LA CIENCIA DEL CARACTER. La obra de L. Klages (G. Thibon)	\$ 9.—
CURSUS PHILOSOPHIAE (C. Boyer) 2 vols.	\$ 60.—

★

SOLICITE CATALOGOS Y BOLETIN INFORMATIVO

CASILLA DE CORREO 3134

T. E.: 31 - 9339

BUENOS AIRES

EDITORIAL YERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(*Fides quærens intellectum*)

Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury, traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.

Contiene la primera expresión acabada de la prueba a priori de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Este volumen contiene también la objeción de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.

PRESENTACION CORRIENTE \$ 5 - PRESENTACION ECONOMICA \$ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los
Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
— PARA IGLESIAS —

Piedras 515 — U. T. 34 - 1798
BUENOS AIRES

PAMPA

BIMESTRAL ARGENTINO de CULTURA

Número suelto \$ 1.—

Suscrip. Anual \$ 6.—

RIOJA 550

ROSARIO

CAMISAS
DE HOMBRE



PATENTE 15444

SI USTED ES
hombre práctico...

Use Camisas con
Mangas Graduables

PATENTE 15.444

Costoya y Cía.

Chacabuco 95
U.T. 34, Def. 0959
Buenos Aires

REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR

MONS. DR. JUAN STRAUBINGER.

Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.

Revista única en su género; útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.

SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.

\$ 10.— por año

1950. AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTIN

A Ud. TAMBIEN LE INTERESA...

A ciertas horas, la producción de energía eléctrica es totalmente absorbida por la creciente demanda. Mientras de nuestra parte nos esforzamos por ampliar la maquinaria generadora, cumpla Ud. las disposiciones de las Autoridades sobre ordenamiento en el consumo de electricidad.

Recuerde que de lunes a viernes, *sólo entre las 22 y las 4 horas* se puede iluminar *los carteles, letreros, vidrieras, vitrinas, escaparates o guirnaldas.*



COMPAÑIA ARGENTINA DE ELECTRICIDAD S. A.